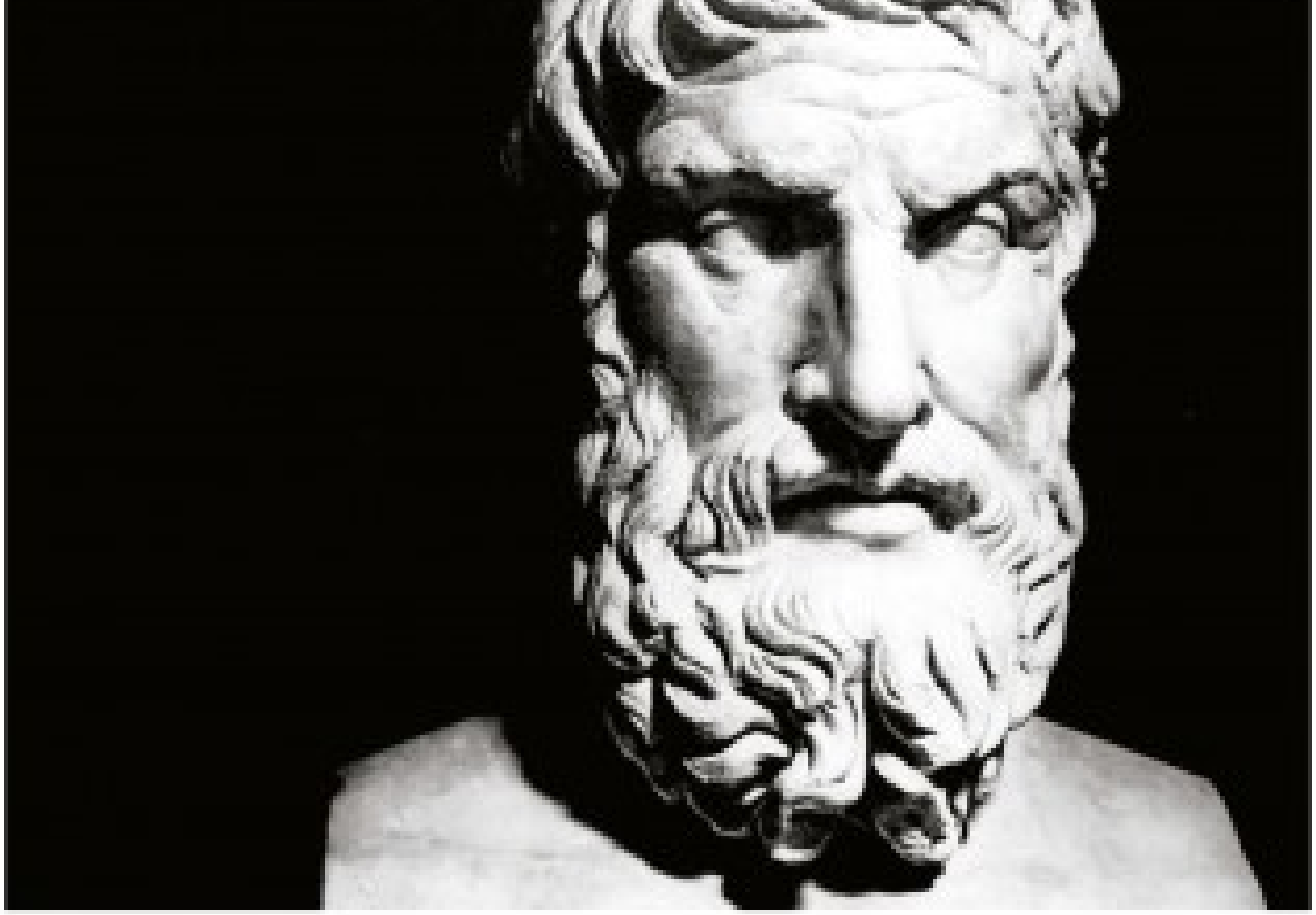

DIEGO FUSARO

LA FARMACIA DE EPICURO

La filosofía como terapia del alma

EL VIEJO TOPO

DIEGO FUSARO

LA FARMACIA DE EPICURO

DIEGO FUSARO

LA FARMACIA DE EPICURO

La filosofía como terapia del alma

Traducción de
Michela Ferrante Lavín

EL VIEJO TOPO

© Diego Fusaro, 2006
Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo
Juan de la Cierva 6, 08339 Vilassar de Dalt (Barcelona)
Diseño: M. R. Cabot
ISBN: 978-84-18550-57-7
Gracias por comprar una edición autorizada de este libro. Ninguna parte de este texto puede ser reproducida, transmitida, descargada, descompilada, sometida a ingeniería inversa, o almacenada o introducida en ningún sistema de almacenamiento y recuperación de información, de ninguna forma o por ningún medio, ya sea electrónico o mecánico, conocido ahora o inventado en el futuro, sin el permiso expreso por escrito de Ediciones de Intervención Cultural.

Vana es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre. Pues así como no hay ningún beneficio en la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay en la filosofía si no expulsa la dolencia del alma.

(Usener, fr. 221)

Índice

Presentación. *Giovanni Reale*

1. Prefacio

2. Una filosofía en busca de la felicidad

3. La felicidad a través de la física

4. La teoría del conocimiento: ¿cómo debemos conocer el mundo para ser felices?

5. La felicidad a través de la meteorología

6. La felicidad a través de la «cuasi-teología»

7. Ser feliz a pesar de la muerte y el dolor

8. La felicidad a través del placer

9. ¿Una filosofía individualista? La amistad, la política, la teoría de la justicia

10. Reflexiones finales: la farmacia de Epicuro

11. La vida de Epicuro como la puesta en práctica de su filosofía

12. Una farmacia siempre abierta: breve historia del epicureísmo

Bibliografía

A Enrico Donaggio, por la confianza

Agradecimientos

Me gustaría darles las gracias a Giuseppe Girgenti y Salvatore Obinu por la cuidadosa lectura de mi trabajo y por las preciosas sugerencias que me han dispensado. Sin ellos, este trabajo nunca habría visto la luz. También agradezco al profesor Giovanni Reale por haber leído y apreciado mi ensayo, y por escribir la presentación. Gracias también al profesor Enrico Pasini, uno de mis profesores de la Universidad de Turín. Quiero expresar un agradecimiento especial a todos mis amigos (filósofos y no filósofos), que no me atrevo a nombrar uno por uno para no correr el riesgo de olvidarme involuntariamente de alguno. Cada uno de ellos sabe de mi afecto y mi amistad. Mi agradecimiento a todos ellos.

Presentación

El título dado por Diego Fusaro a este libro, *La farmacia de Epicuro*, es muy eficaz y pertinente: no es un título meramente editorial, sino de carácter marcadamente hermenéutico. El propio Epicuro, en mi opinión, estaría de acuerdo con el autor.

De hecho, el sentido último del filosofar epicúreo se puede resumir en el conocido *tetrafármaco* o *cuadrifármaco,* a saber, la medicina que cura todos los males del alma. La formulación clásica es:

1. El miedo y el temor a los dioses y al más allá son vanos.
2. El miedo a la muerte es absurdo, porque esta no es nada.
3. El placer, cuando se entiende correctamente, está a disposición de todos.
4. Los dolores o son de corta duración o fácilmente soportables.

El hombre que sabe cómo aplicar este cuádruple remedio alcanza la tranquilidad del alma, la serenidad y, por ende, la felicidad. Según Epicuro, este tetrafármaco hace que el hombre sea totalmente dueño de sí mismo, que el sabio fortalezca su espíritu para poder enfrentar cualquier mal o sufrimiento.

Epicuro sostiene que «el sabio será feliz, incluso entre los tormentos». Séneca, resumiendo este pensamiento como uno de los más fuertes expresados por la cultura del período helenístico (y los demás estoicos, normalmente contrarios al epicureísmo, también están de acuerdo con esta tesis), dice: «entre las llamas es dulce quemar». Esta es, por supuesto, una forma paradójica de afirmar que el sabio posee una imperturbabilidad espiritual verdaderamente extraordinaria. Está comprobado que el propio Epicuro demostró de primera mano la verdad de su afirmación, vivida con auténtica intensidad: mientras estaba atormentado por los dolores de la enfermedad que lo llevaría a la muerte, le escribió a un amigo, despidiéndose de él y diciéndole que la vida es siempre dulce y feliz.

También se comprende la declaración, considerada por muchos casi blasfema pero en realidad perfectamente coherente con su sistema, que el sabio puede competir incluso con la felicidad de los dioses, con una única diferencia: para el hombre sabio, la felicidad dura mientras dure su vida, mientras que para los

dioses es eterna. La diferencia entre la felicidad divina y la humana es, por lo tanto, solo cuantitativa y no cualitativa. Epicuro llevó hasta sus más extremas consecuencias, y mostrando además una gran capacidad de previsión, los que la época moderna llamará *valores vitales*: afirmó que el mayor de todos los bienes es la vida, y que el hombre necesita muy poco para mantener la vida, y que ese «muy poco» está al alcance de todos los hombres. Completó esta declaración, aparentemente paradójica, con la siguiente: «todo lo demás es vanidad». De modo que, en resumidas cuentas, podemos decir que para Epicuro *la vida es lo verdadero «absoluto»*.

Fusaro parte de una afirmación de Francesco Adorno: «El filosofar, entendido como una reflexión sobre la realidad, tiene sentido en la medida en que ayuda al hombre, a través de la comprensión del mundo en el que vive, a tomar conciencia de su propia naturaleza y de sus posibilidades devolviéndolo a sí mismo, liberándolo de los temores y las aprehensiones de una realidad sobrenatural». Pero va más allá: «La 'revolución copernicana' llevada a cabo por Epicuro apunta precisamente a cambiar el punto de vista del pensamiento griego, centrando la investigación filosófica no en la verdad, sino en la libertad y la felicidad, respecto a las cuales la filosofía misma es un instrumento. El objeto da paso al sujeto, el mundo al hombre, la verdad a la felicidad».

Quizá sería mejor expresar este pensamiento diciendo que la libertad no va en contra de la verdad, sino que, de alguna manera, *moldea la verdad para que la felicidad sea posible en todo caso*. Fusaro, sin embargo, tiene toda la razón cuando afirma que la ontología de Epicuro se basa en la *eudaimonía* y, por lo tanto, la *eudaimonía* no se deduce del sistema, sino que es el sistema el que se deduce de la *eudaimonía*. Debemos, pues, buscar esa verdad de las cosas que nos permita alcanzar la felicidad.

La interpretación de Fusaro está confirmada por la curiosa interpretación de la bipartición de la física aristotélica en dos partes bien distintas: la primera relativa a los fundamentos y la estructura general de la realidad, y la segunda a la explicación de los diversos fenómenos particulares. Mientras que sobre la primera parte Epicuro se expresó con certeza (en todo caso, siempre condicionado por el supuesto que hemos mencionado anteriormente), en lo que respecta a la explicación de los fenómenos particulares, apoyó la tesis de las múltiples explicaciones, afirmando lo siguiente: «Acerca de los fenómenos

celestes, las cosas son diferentes (*scil.* con respecto a las explicaciones de los primeros principios); estos admiten más de una explicación causal de su origen y la posibilidad de varias explicaciones de su esencia, siempre y cuando estén en conformidad con las sensaciones». La suya es una interpretación de los fenómenos físicos paradójicamente problemática, que causó mucho desacuerdo sin dar ninguna solución incontrovertible.

A Epicuro solo le interesaba defender, con esta interpretación, la tesis según la cual los fenómenos no son producidos por seres inteligentes, es decir, los dioses, así como no son producidos por la necesidad absoluta. El interés científico, en el sentido moderno, es algo totalmente ajeno a su manera de pensar. Esta observación no debe ser considerada en un sentido negativo, sino hermenéutico: Epicuro, de hecho, había entendido perfectamente que el problema de la vida no puede resolverse mediante la solución científica de los problemas particulares, lo que ahora llamamos *ciencia*. La felicidad y la paz del espíritu solo pueden deducirse de una explicación última de las cosas, es decir, de los principios supremos de la realidad en su totalidad, o sea, de ese tipo de explicación que hoy en día llamaríamos *metafísica* u *ontológica* en un sentido estricto.

Epicuro vio una distinción entre lo que podríamos llamar *filosofía primera* y *filosofía segunda*, es decir, entre una ontología en sentido fuerte y una explicación falible de los fenómenos particulares. Una última observación sobre este filósofo a menudo tan mal interpretado es la siguiente: la filosofía de Epicuro no es un «hedonismo» en el sentido común de la palabra. La actitud de nuestro filósofo ante el placer es, me atrevería a decir, de carácter ascético. En este sentido, la terapia del alma es realmente aplicable, ya que Epicuro nos explica cuáles son los placeres que todos nosotros podemos siempre y realmente disfrutar (los placeres naturales y necesarios). También explica que podemos disfrutar de otros placeres, siempre con gran precaución (los placeres naturales pero no necesarios).

Pero el alma no puede ser curada de ninguna manera si nos abandonamos a la tercera clase de placeres (antinaturales e innecesarios), a los que tantos están sometidos, esclavos cuyas consecuencias perjudiciales les llevan a la infelicidad. Todavía hay un punto en el que debemos hacer hincapié para entender la profundidad ética del personaje. Ningún filósofo de la época helenística ha

exaltado la amistad como Epicuro. De hecho, él escribe que: «De cuantos bienes nos proporciona la sabiduría para la felicidad de toda la vida, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad» (*Máximas Capitales*, n. 27).

Para Epicuro, la amistad comienza con una cierta forma de placer, pero luego trasciende el placer mismo y se coloca en el nivel espiritual más alto. Diógenes Laercio en la *Vida de Epicuro* (X, 121) escribe: «Que la fortaleza no dimana de la naturaleza, sino de la razón y conveniencia. Que la amistad se ha de procurar usar de ella, y debe comenzar de nosotros, pues también sembramos la tierra. Consiste esta en una comunión de ánimos en los deleites».

Epicuro se erige como una de las voces más auténticas de su época: su pensamiento y su vida se han impuesto como un paradigma; los éxitos que obtuvo en los cinco siglos siguientes son la contraprueba. Pero este filósofo aún tiene mucho que decir, incluso a los hombres de nuestro tiempo que, hoy más que nunca, padecen los males del alma, como demuestra, de manera excelente, este libro de Diego Fusaro.

Giovanni Reale

1
Prefacio

> *«La palabra fármaco, aun significando remedio, cita, re-cita y da a leer lo que en la misma palabra significa, en otro lugar y a otra altura de la escena, veneno»*[1].

El título de este escrito alude claramente al título de un famoso libro de Jacques Derrida: *La farmacia de Platón*. Pero, al menos en nuestras intenciones, la analogía pretende ir más allá del título, involucrando también la esfera del contenido. En su libro, Derrida, centrándose en el análisis del *Fedro*, explica que para Platón la escritura es un φάρμακον (fármaco), una *vox media* que abarca tanto el significado de «remedio» como el de «veneno». La escritura, en efecto, desde la perspectiva platónica, nació como un remedio, un antídoto contra el olvido (al poner las cosas por escrito, es más difícil olvidarlas), pero pronto desvela su naturaleza opuesta, su «suplemento peligroso»[2] de veneno, puesto que, una vez que la posibilidad de escribir las cosas se consolida, ya no debemos hacer el esfuerzo para recordarlas.

Si la analizamos en profundidad, también la filosofía de Epicuro fue un φάρμακον (fármaco), aunque en un sentido completamente diferente: se propone como un remedio, me atrevería a decir como «medicina» (y, por otra parte, la imagen de la filosofía epicúrea como «tetrafármaco» o «cuádruple remedio», se asentó ya en la antigüedad) contra los temores que atormentan el espíritu del hombre impidiéndole llevar una vida tranquila, pero, al mismo tiempo, es un «veneno» que corrompe la filosofía tal como la entendían los griegos, es decir, una relación eminentemente teorética entre el sujeto y el objeto. Epicuro, con su filosofía, impondrá un nuevo rumbo al pensamiento occidental que, a partir de ese momento, deberá enfrentarse –ahora como una confrontación fructífera, ahora como una negativa sin posibilidad de apelación, ahora como una batalla implacable– con esta nueva dirección de pensamiento práctico e interesado más que en el objeto conocido, en el sujeto y en su existencia. En otras palabras, para poder curar las almas, la filosofía debe inevitablemente cambiar su naturaleza, convirtiéndose en algo completamente diferente de lo que era antes. Y este cambio de naturaleza, al que Epicuro

somete a la filosofía –que se transforma significativamente en «praxis filosófica»–, está destinado a ejercer una gran influencia en nuestra tradición, hasta las importantes consecuencias que tuvo para el pensamiento de Karl Marx. Quien investigue los orígenes y las fuentes del pensamiento marxiano encontrará inevitablemente a Epicuro, cuya influencia en su «concepción materialista de la historia» debe reconocerse más de lo que los estudiosos han estado dispuestos a admitir hasta ahora.

La idea general, que sirve como estrella polar de este trabajo, es que Epicuro llevó a cabo lo que podríamos llamar anacrónicamente, conscientes de la *Crítica de la razón pura* kantiana, una «revolución copernicana» de la filosofía, o, como dijo Gaston Bachelard, una «ruptura epistemológica» con toda la tradición griega; una revolución centrada en la reflexión filosófica sobre el hombre y su condición existencial, para luego desarrollar un sistema filosófico completamente funcional al hombre mismo y a su bienestar. De ahí la concepción terapéutica de la filosofía a la que alude el subtítulo de esta obra, *La filosofía como terapia del alma.*

Con este subtítulo, además, pretendemos remitirnos a la excelente obra de Giovanni Reale *La filosofia di Seneca come terapia dell'anima*[3], con el intento de poner de relieve que también Epicuro, al igual que Séneca, atribuye a la filosofía un valor terapéutico, pero lo hace, en mi opinión, de una manera mucho más eficaz, en la medida en que preserva la libertad de acción y construye cada parte de su filosofía en función de ella; por el contrario, el estoicismo al que se remite Séneca, como todas las filosofías que anulan la libre acción humana reduciéndola, en el mejor de los casos, a *libera necessitas*, nunca puede lograr una auténtica serenidad, sino, a lo sumo, una forma de pacífica resignación ante los acontecimientos de la vida.

---

1. J. Derrida, *La farmacia di Platone* [1968], ed. de R. Balzarotti, Jaca Book, Milán, 1985, p. 81 [«La farmacia de Platón», en *La diseminación*, trad. de J. Martín, Fundamentos, Madrid, 1997, 7ª ed.].
2. *Ibíd.,* p. 93.
3. G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia dell'anima,* Bompiani, Milán, 2003.

2
Una filosofía en busca de la felicidad

> *«Estos consejos, y otros similares medítalos noche y día en tu interior y en compañía de alguien que sea como tú, y así nunca, ni estando despierto ni en sueños, sentirás turbación, sino que, por el contrario, vivirás como un dios entre los hombres»*[1].

Invirtiendo el orden con el que normalmente se procede, empezaremos por el final y terminaremos por el principio. Más precisamente, concluiremos nuestro trabajo dando cuenta y razón de la vida de Epicuro y los sucesivos desarrollos de su pensamiento, y comenzaremos partiendo de lo que nuestro autor presenta como un compendio y, en cierta medida, como un punto de llegada de su perspectiva filosófica: la *Carta a Meneceo*, que puede ser leída como un breve manual para los que quieren ser felices. Esta forma de proceder, que a primera vista puede parecer extraña, puede explicarse diciendo que ningún otro filósofo puso en práctica sus propios preceptos como lo hizo Epicuro, revelando una coherencia única y una extraordinaria armonía entre la vida y la filosofía; hasta tal punto que podemos afirmar tranquilamente que su vida no fue más que la puesta en práctica de su filosofía, con una coherencia muy rara entre los filósofos de ayer, no menos que entre los de hoy.

La extraordinaria importancia de la *Carta a Meneceo*, de este «mensaje de cultura y amor a la humanidad»[2], no reside solo en la inagotable actualidad de los temas tratados, sino en el hecho de que representa la culminación de la filosofía de Epicuro y el logro final del objetivo para el que nació, al menos por lo que podemos reconstruir a partir de sus fragmentos: la consecución de un armónico equilibrio interior, un alejamiento de los demasiados temores que atormentan nuestra alma y nos impiden llevar una vida tranquila. Todas las diferentes etapas (teoría del conocimiento, teología, teoría de los cuerpos celestes), que el filósofo griego ha recorrido en sus investigaciones, en la *Carta a Meneceo* revelan su verdadero destino: la filosofía, tal como la concibe Epicuro, es una medicina portentosa contra la infelicidad y las múltiples formas con que nos ataca, ya sea como malestar, como tristeza o como miedo al sufrimiento y a lo que no alcanzamos a comprender. Epicuro se detiene sobre todo en este

último punto: lo que más nos atormenta, impidiéndonos ser felices, es la turbación que se deriva de nuestra ignorancia; tememos el dolor, nos da miedo la muerte, estamos aterrorizados por lo que nos parece ser la inescrutable voluntad de los dioses y el impredecible rumbo que puede tomar el destino. Todo esto nos hace infelices. La mejor manera para disipar estos temores es mostrar su falta de fundamento a través de una investigación racional: esta debe ser la tarea de la filosofía, que con Epicuro asume la función pre-ilustrada de destructora de prejuicios, supersticiones y residuos míticos que bloquean el camino que lleva a la verdad y, con ella, a la felicidad. En este contexto, el llamamiento que el filósofo del Jardín dirige a su amigo y discípulo Meneceo para que siga los preceptos de la filosofía y así vivir pacíficamente, se convierte, entre líneas, en un llamamiento dirigido a todos nosotros que, al igual que Meneceo, buscamos desesperadamente la felicidad. Una felicidad que podríamos alcanzar fácilmente, si entre ella y nosotros no se interpusieran miles de temores infundados que solo el filósofo, armado con la piqueta de la razón, puede echar abajo uno tras otro. Una vez que hemos llevado a cabo esta operación con buenos resultados, y hemos alcanzado un estado de serena imperturbabilidad, podemos proclamarnos felices, con tal de que tengamos, además de un alma, también un cuerpo libre de todo dolor.

Y así, dirigiéndose a su amigo Meneceo, Epicuro se dirige también a nosotros, que lo leemos después de más de dos mil años; cada uno de nosotros busca sin descanso a ese fantasma que se llama «felicidad» y que nunca se deja agarrar, como demuestra nuestra experiencia diaria en el mundo: queremos hacernos ricos, disfrutar de unas vacaciones en lugares exóticos o estar en compañía de nuestros amigos.

Todas estas actividades, por supuesto, no son un fin en sí mismas, sino que apuntan a lograr algo superior, que podemos llamar «felicidad»: no son más que los caminos que deberían conducirnos a una condición existencial de felicidad. Aristóteles ya había insistido ampliamente en este tema, destacando con especial eficacia la naturaleza instrumental de los muchos bienes que buscamos para lograr la felicidad[3]. Su razón de ser reside en su funcionalidad para alcanzar la felicidad: mientras que esta, por otra parte, no puede ser explicada racionalmente, ya que responde a un deseo humano innato, que podríamos describir, en cierto sentido, como instintual. Así, aquellos que nos

preguntan por qué queremos irnos de vacaciones, no dudamos en responder que lo hacemos para ser felices; pero no podemos ocultar cierta vergüenza cuando nos preguntan por qué queremos ser felices y, sobre todo, qué es realmente la felicidad. Sabemos con certeza *lo que* queremos, pero no somos capaces de motivar *por qué* lo queremos. En otras palabras, la felicidad «la escogemos siempre por sí misma, y jamás por otra cosa; en tanto que el honor, el placer, la intelección y toda otra perfección cualquiera, son cosas que, aunque es verdad que las escogemos por sí mismas [...], lo cierto es que las deseamos en vista de la felicidad, suponiendo que por medio de ellas seremos felices. Nadie, en cambio, escoge la felicidad por causa de aquellas cosas, ni, en general, de otra ninguna»[4].

Si el tema no era propiamente nuevo en el panorama filosófico, ciertamente es innovadora la solución que le da Epicuro, Aristóteles llegó a la conclusión que para el hombre la vida feliz es vivir según la razón, y que el placer en sí mismo es una de las muchas herramientas para acercarse a la felicidad. La suya sigue siendo una visión *eudemonista*, sin ser *hedonista*. Pues bien, para Epicuro, la filosofía tiene una función eminentemente terapéutica, es decir, está destinada a curar los males que habitan en el alma humana y que nos impiden lograr la felicidad. Entendida de esta manera, la investigación filosófica no es más que un camino –el más eficaz– para ser feliz: y ser feliz significa ante todo tener un alma libre de miedos y falsas creencias que pueden perturbarla. De ello se deduce, pues, que una filosofía que descifra el mundo sin mitigar el alma humana, disipando los miedos que la ocupan, debería ser arrojada por la borda como inútil en términos de praxis. Y, de hecho, a toda la filosofía griega, desde los llamados presocráticos hasta Aristóteles, se le imputaba precisamente este error, en la medida en que había hecho hincapié –ora con gran énfasis, ora de una manera más moderada– en la primacía de la teoresis, con respecto a la cual la ética resultaba ser un momento secundario y menos importante.

La «revolución copernicana» llevada a cabo por Epicuro radica precisamente en cambiar el punto de vista del pensamiento griego, centrando la investigación filosófica no en la verdad, sino en la libertad y en la felicidad, respecto a las cuales la filosofía misma se entiende como un instrumento. El objeto da paso al sujeto, el mundo al hombre, la verdad a la felicidad. Este punto nodal fue captado muy eficazmente por Francesco Adorno:

«El filosofar, entendido como una reflexión sobre la realidad, tiene sentido en la medida en que ayuda al hombre, a través de la comprensión del mundo en el que vive, a darse cuenta de su propia naturaleza y de sus posibilidades, devolviéndolo a sí mismo, liberándolo de los temores y de las aprehensiones de una realidad sobrenatural»[5].

Gracias a una concepción de la filosofía de este tipo, no es de extrañar que Epicuro descarte todos los grandes sistemas metafísicos que pretenden desvelar de una vez por todas la esencia del mundo en su enigmática totalidad: de hecho, la tarea de la filosofía no es descifrar el mundo definitivamente, sino, más modestamente, lograr la felicidad del individuo. Por esta razón, el filósofo del Jardín no se cansa de repetir que la palabra del filósofo es vana si no alivia algunos sufrimientos humanos.

Que para Epicuro fuera fundamental la primacía de la ética sobre cualquier otra rama de la filosofía está demostrado por la estructura misma de la escuela filosófica que había fundado en las afueras de la ciudad de Atenas en el 306 a.C.: una especie de comunidad de amigos (hombres y mujeres, sin discriminación de género) que compartían la búsqueda de la felicidad filosofando en un jardín –en griego Κῆπος, del que la escuela tomó su nombre–, lejos de la ciudad y de las preocupaciones engendradas por la vida política.

Según Epicuro, los grandes sistemas filosóficos construidos por los filósofos del pasado –en primer lugar Platón y Aristóteles– atribuyeron una importancia decisiva a la investigación metafísica, acabando por olvidar o, en el mejor de los casos, dejar poco margen a los problemas materiales de la existencia del individuo y a sus dilemas cotidianos, que poco tienen que ver con la estructura del universo o de lo suprasensible, dirigiéndose más bien a los problemas cotidianos y, tal vez, más prosaicos, como la muerte, el sufrimiento o el poder de los dioses en los asuntos humanos. En esta primacía asignada a la ética y a la vida cotidiana, en contraposición con las grandes preguntas metafísicas –abstractas y muy alejadas de la vida real– que habían caracterizado a las generaciones filosóficas inmediatamente anteriores, Epicuro es hijo de su tiempo, de esa edad que Gustav Droysen[6] llamó muy acertadamente *Helenismo*; Droysen, entre otras cosas, tiene el mérito de haber aclarado que el período helenístico no fue, en absoluto, una edad oscura de decadencia, como fue considerado injustamente por la tradición humanista. La misteriosa unidad

de lo real, captada y explicada por los pensadores presocráticos a través de la identificación de un único ἀρχή («principio»), había sido dividida en dos mundos distintos (el trascendental y el sensible, pálida e imperfecta copia del primero) por la apremiante dialéctica de Sócrates y, sobre todo, de Platón.

Aristóteles, con su argumentación, había tratado de recomponerlos, pero con el resultado poco reconfortante de un replanteamiento, aunque en diferentes formas, de la misma dicotomía. Pues bien, los filósofos de la nueva temporada helenística, poco propensos a tratar problemas metafísicos, prefieren buscar los viáticos que puedan ayudar al hombre en sus peregrinaciones terrenales por los insondables senderos de una suerte (τύχη) caprichosa, capaz de arruinar, sin ningún motivo racional, a quien había sido elevado en un primer momento a señor del mundo y poner en el trono a quien había sido condenado previamente a una vida miserable.

De esta manera se explica la primacía que todos los filósofos helenísticos otorgan a la ética, incluso en la pluralidad de las soluciones propuestas: frente al caos de un mundo obsesionado por temores e inquietudes de todo tipo, todos aspiran a alcanzar un estado de equilibrio interior que coincida con la «autosuficiencia» (αὐτάρκεια) y con una serenidad espiritual inquebrantable. Esta puede entenderse ahora como «imperturbabilidad» (la ἀταραξία o ataraxia epicúrea), como «impasibilidad» (la ἀπάθεια de los estoicos), o como «indiferencia» a los acontecimientos (la ἀδιαφορία tematizada por Pirrón de Elis): todas estas variantes desembocarán después en la *tranquillitas animi* latina tematizada por Séneca. El denominador común de estas concepciones diferentes de la ética hay que rastrearlo en primer lugar en el constante distanciamiento del mundo, ahora liquidado por no tener influencia sobre el sujeto (el estoicismo), o como sede de la incertidumbre (el escepticismo). Epicuro, por su parte, difiere de los pensadores de su tiempo e intenta dominar gnoseológicamente el mundo en lugar de descartarlo como una realidad trivial. La época helenística, dando paso a la ética, destrona a la metafísica, convertida en agnosticismo sustancial por los nuevos pensadores, que enfocan su atención en categorías inmanentistas y, a menudo, materialistas, relacionadas con el mundo de la φύσις.

Wilhelm Dilthey, en particular, señala que en todas las épocas históricas del pensamiento hubo cambios tan profundos y radicales que no permitían

entender las nuevas condiciones de vida utilizando solo los sistemas vigentes en ese momento:[7] en estos períodos de metamorfosis del pensamiento surgen nuevas formas de filosofía, las cuales, renunciando a una perspectiva sistemática y omniabarcativa, manifiestan un subjetivismo centrado en el problema de la existencia; entre estas filosofías, llamadas «filosofías de la vida», Dilthey no duda en incluir a las de la época helenística, con una atención especial por el estoicismo y por Epicuro. Antes de Dilthey, Karl Marx ya había señalado cómo, con respecto a la historia de las ideas, después de los grandes sistemas (los de Platón y Aristóteles en la Antigüedad y el de Hegel en la Edad Moderna) que aprisionan la realidad en sus categorías abstractas, surgen puntualmente formas de pensamiento que, más modestamente, se centran en la reflexión sobre lo real y el problema de la existencia[8], bajando del cielo a la tierra.

El cambio de rumbo que aporta la filosofía helenística debe relacionarse también con la situación histórica particular que la Grecia del siglo IV a.C. estaba viviendo: después de las grandes conquistas de Alejandro Magno, el hombre griego se ve proyectado hacia un mundo sin fronteras, que va de la Hélade a la India y Egipto: ante este vasto y caótico universo, cuyo centro de gravedad ya no coincide con el perímetro tranquilizador de la ἀγορά ciudadana, siente una mezcla de encanto y consternación. Y si, por un lado, no puede evitar sentirse un ciudadano del mundo, del que capta, más allá de las diferentes costumbres de los pueblos, la unidad estructural, por el otro, tiende a retirarse en sí mismo y buscar en su vida interior el equilibrio perdido en el plano exterior, haciendo de su interior la fuente más segura de toda certeza; en este sentido, se ha señalado que «el mundo alejandrino es la verdadera patria del Epicureísmo»[9].

Para encontrar dentro de sí mismo la fuente de un equilibrio armonioso, el hombre griego se ve obligado a sustituir los antiguos valores colectivos típicos de la πόλις con los valores vinculados a la esfera individual. De esta manera, el cosmopolitismo y el individualismo acaban, paradójicamente, por coexistir como manifestaciones opuestas y complementarias de la misma condición espiritual; al igual que los griegos se ven proyectados repentinamente en un mundo sin fronteras, y a esta infinitud responden retirándose a su propia interioridad, del mismo modo los estoicos se proclaman en voz alta ciudadanos

del mundo, reclamando una ciudadanía que va mucho más allá del recinto cerrado de la πόλις clásica. Epicuro, en cambio, reconduce la existencia humana a una esfera más genuinamente individual y apartada, aun reconociendo que la amistad y, por lo tanto, la convivencia con sus compañeros, es el bien supremo. Sin embargo, ni siquiera el individualismo epicúreo, como veremos, renuncia a la universalidad, en la medida en que se presenta como un mensaje dirigido a todos los hombres del mundo.

La pregunta fundamental a la que la filosofía está obligada a responder en este clima histórico-cultural específico es la siguiente: ¿cómo debemos comportarnos en tal contexto político, cultural y social? ¿Qué actitud debemos adoptar para ser felices? Las respuestas ofrecidas varían no solo según la escuela filosófica de referencia, sino también según el pensador de la misma escuela. Más allá del abanico de respuestas proporcionadas, lo cierto es que todos los pensadores de esa época conciben el objetivo ético que se proponen alcanzar en términos principalmente negativos: algunos como la ausencia de turbaciones, otros como ausencia de pasiones, y otros como ausencia de dolor. Pero si el objetivo es alcanzar la ausencia de turbaciones, de pasiones y de dolor, eso significa que, ya desde un principio, el hombre está dominado por estos sentimientos: se trata, pues, de descartarlos para ganar el equilibrio que se ha quebrado.

La hermosa y acertada imagen que Epicuro emplea para aclarar este punto es la γαληνισμός, es decir, la calma del mar después de la tormenta: la filosofía, nacida de la furia de una tormenta de miedos y perturbaciones del alma, muestra lo infundado de esos temores y, de esta manera, aplaca la tormenta restaurando un estado de calma. Desde esta perspectiva, ser feliz significa calmar la tormenta que está dentro de nosotros para recuperar la serenidad. Y cuando Plutarco, el implacable adversario de Epicuro, quiere herirlo en lo más vivo, se lanza contra su ética, tratando de demostrar –como el título de una de sus obras– que «no es fácil vivir con placidez y sosiego siguiendo el pensamiento de Epicuro». De hecho, si fuera realmente posible demostrar, como Plutarco cree haber hecho, que la ética de Epicuro no conduce a la felicidad, entonces todo su sistema, creado para dar un fundamento a la ética, se vendría abajo.

No es de extrañar, pues, que los filósofos helenísticos entiendan la

gnoseología, la física y la lógica como esferas subordinadas a la ética, con respecto a la cual son, por así decirlo, «instrumentales»; no son más que los caminos que nos conduce hacia nuestro verdadero y único destino: vivir felizmente. Pero solo Epicuro lleva a cabo esta tarea hasta el final, hasta el punto de *doblar* las verdades teóricas, teológicas y meteorológicas a las demandas éticas. Ni los estoicos ni los escépticos llegan tan lejos.

El conocimiento que tenemos del mundo físico, de la naturaleza de los dioses, de los movimientos de los cuerpos celestes no es, pues, un conocimiento por sí mismo, solo sirve para tranquilizarnos, mostrando cómo todo procede de una manera necesaria (según el enfoque estoico), cómo todo puede explicarse racionalmente, incluso admitiendo una plétora de explicaciones (Epicuro) o, también, cómo nada puede ser conocido y, por lo tanto, no es necesario tener opiniones ni pensar que conocemos la verdad (como sostienen los escépticos). En todos estos puntos de vista específicos, el conocimiento teorético es secundario y funcional con respecto al bien ético: no importa tanto lo que uno sabe, lo importante es llevar una existencia feliz.

En Epicuro, este privilegio de la ética encuentra un desarrollo muy particular: para liberar el alma de los miedos que la atormentan, la filosofía está llamada a darle un «cuádruple medicamento» (τετραφάρμακος), que pueda extinguir el miedo a la muerte, al dolor, a los dioses y demostrar que la felicidad, siendo simplemente el placer y la ausencia de turbación, es un objetivo que el hombre puede alcanzar fácilmente. Filodemo de Gadara resumió muy acertadamente el «cuádruple medicamento» de la manera siguiente: «Los dioses no deben temerse. La muerte no es temible. El bien es fácil de adquirir. El mal es fácil de soportar»[10]. Si Platón equipara la medicina a la retórica[11], Epicuro no duda en hacer de la filosofía un poderoso medicamento capaz de ahuyentar todas las preocupaciones y llegar a un estado de ánimo sereno.

Si el objetivo de la filosofía es la consecución de la felicidad, de ello se deduce necesariamente que cada uno de nosotros, en cada momento de nuestra vida, debe dedicarse a ello, porque todos aspiramos a conseguir un estado de felicidad permanente: el joven no debe rendirse, el viejo no debe cansarse, porque dejar de filosofar o no empezar nunca sería como dejar de ser feliz o no empezar a serlo nunca:

> «Que nadie, por joven, tarde en filosofar, ni, por viejo, de filosofar se

canse. Pues para nadie es demasiado pronto ni demasiado tarde en lo que atañe a la salud del alma. El que dice que aún no ha llegado la hora de filosofar o que ya pasó es semejante al que dice que la hora de la felicidad no viene o que ya no está presente»[12].

Puesto que el objetivo de la filosofía es la conquista de la «salud del alma» –aquí reaparece la analogía médica–, todos los hombres deben practicarla, sin importar su sexo, edad o condición social. Por esta razón, lejos de ser un saber elitista, como lo concebía Heráclito, o destinado a una franja de edad determinada, como pensaba Platón, la filosofía es un bien universal, al alcance de todos, jóvenes, ancianos y mujeres. Epicuro, llevando a cabo una revolución sin precedentes, les reconoce a todas las categorías de personas que tradicionalmente no podían dedicarse a la filosofía, el derecho a la felicidad y, por consiguiente, a la investigación filosófica.

El razonamiento epicúreo es muy claro y de una coherencia que podríamos llamar «silogística»: todos los hombres aspiran a ser felices; la felicidad se obtiene a través de la práctica de la filosofía; por lo tanto, todos los hombres deben dedicarse a la filosofía. No es de extrañar que nuestro autor abogue por el «universalismo» del conocimiento filosófico, «concibiendo la filosofía no como una profesión, ni como una ciencia determinada, sino como el amor por el conocimiento, como una continua y atenta reflexión, como la conciencia crítica de sí mismo y, por lo tanto, no como un patrimonio identificatorio de clase, sino como la capacidad común a todos los que han aprendido a saber razonar»:[13] y el «saber razonar» no es una cualidad de ciertos hombres en particular, sino del hombre como tal. Puede parecer una paradoja (pero en realidad es la lógica consecuencia de su manera de entender la praxis filosófica) que Epicuro acoja en su Jardín incluso a los ignorantes: también ellos, de hecho, buscan la felicidad y por lo tanto deben ser instruidos sobre el funcionamiento de la realidad.

Ahora debemos examinar específicamente cómo la filosofía epicúrea es capaz de procurar la felicidad que, como hemos visto, representa la gran meta establecida por la *Carta a Meneceo*.

---

1. Epicuro, «Lettera a Meneceo», en *Epicurea*, ed. de I. Ramelli y G. Reale, Bompiani, Milán, 2002, p. 185 [*Carta a Meneceo*. *Sobre la vida feliz*, Diálogo, Valencia, 2009].

2. M. Gigante, introducción a *Epicuro. Epistola a Meneceo*, Massa, Lubrense, 1983, p. 5.
3. Aristotele, *Etica nicomachea*, Bompiani, Milán, 2000, pp. 55 y ss.: «Sobre la naturaleza y la esencia de la felicidad, y en este punto el vulgo está muy lejos de estar de acuerdo con los sabios. Unos la colocan en las cosas visibles y que resaltan a los ojos, como el placer, la riqueza, los honores; mientras que otros la colocan en otra parte. Añadid a esto, que la opinión de un mismo individuo varia muchas veces sobre este punto; enfermo, cree que la felicidad es la salud; pobre, que es la riqueza» [*Ética nicomaquea*, ed. de A.G.R., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2ª ed., 1983].
4. *Ibídem*.
5. F. Adorno, *La filosofia antica*, Feltrinelli, Milán, 1972, 2 vols., pp. 177-78.
6. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus* 2 vols., Leipzig, 1836-1843.
7. W. Dilthey, «L'essenza della filosofia» [1907] en *Critica della ragione storica,* ed. de P. Rossi, Einaudi, Turín, 1994, pp. 387-487 [*La esencia de la filosofía*, Losada, Buenos Aires, 2004].
8. K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Na turphilosophie* [1841], ed. it. de Diego Fusaro, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, Bompiani, Milán, 2004 [*Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Ayuso, Madrid, 1971].
9. E. Bignone*, L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., La Nuova Italia, Florencia, 1936, p. 40.
10. Filodemo, *Papiro de Herculano*, 1005, en F. Sbordone, *Philodemi Adverse* [*Sophistas*], Nápoles, 1947.
11. Platone, *Fedro,* 270 B, ed. de G. Reale*, Platone. Tutti gli scritti, Bompiani,* Milán, 2000, p. 575 [Platón, *Obras completas*, Anthropos, Madrid, 1996].
12. Epicuro, «Lettera a Meneceo», *op. cit.*, p. 171.
13. F. Adorno, «Relazione su Epicuro nel suo momento storico. La fisica come scienza. Epicuro da Platone ad Aristotele», en *Congresso Internazionale sobre Epicureismo greco e romano*, Nápoles, 19-26 de mayo de 1993; en *Epicuro. Lettere*, ed. de N. Russello, Rizzoli, Milán, 2000, p. 9.

3

La felicidad a través de la física

> *«Y en verdad, además, es preciso considerar que es tarea de la fisiología precisar la causa de las cosas más decisivas, y que la dicha en el conocimiento acerca de los fenómenos celestes yace en esto que aquí se ha afirmado sobre tales cosas, en el hecho de conocer qué clase de naturalezas se observan en tales fenómenos celestes y en cuántas cosas contribuyen a la exactitud del conocimiento relativo a la dicha»*[1].

Es curioso cómo, de la rica producción de este pensador multifacético –Diógenes Laercio[2] habla, quizá exagerando, de trescientas obras epicúreas–, que cree haber logrado eliminar los males que afligen al alma humana de una vez por todas, nos haya llegado tan poco. Su monumental trabajo *Sobre la naturaleza*, en treinta y siete libros, una suerte de compendio en forma enciclopédica de su sistema filosófico, se ha perdido y solo tenemos los fragmentos de papiro encontrados durante las excavaciones de Herculano de los cuales, desgraciadamente, no poseemos todavía una edición crítica. Esta pérdida que, según el juicio miope de Georg Wilhelm Friedrich Hegel[3], feroz oponente de todo materialismo y especialmente del epicureísmo, es una cosa buena, para nosotros es un daño muy serio que nos impide reconstruir integralmente el mosaico del pensamiento epicúreo.

Diógenes Laercio, que no oculta su profunda simpatía por la palabra del filósofo del Jardín, tiene el mérito de habernos devuelto[4] en forma integral las tres cartas sobre la teoría atomista (a Heródoto), sobre los fenómenos celestes (a Pitocles) y sobre la felicidad (a Meneceo), en las que nuestro autor, escribiendo a sus amigos y seguidores, les recuerda a menudo, dándolos por sentados, los pilares de su filosofía. La finalidad principal de estas cartas era permitir que los principiantes fijaran en su mente los elementos básicos de la filosofía epicúrea y que los más expertos los recordaran y utilizaran en las diferentes circunstancias de la vida, apoyando una vez más la tesis del fin absolutamente práctico del conocimiento filosófico. La cartas, dirigidas a sus numerosos amigos repartidos por todo el mundo, tuvieron una extraordinaria y fecunda difusión, hasta tal punto que, como hemos dicho: «A través de su literatura epistolar dirigida a sus comunidades dispersas por el Oriente,

Epicuro parece un precursor de san Pablo»[5]; un juicio no muy compartido quizá –en la medida en que tiende a releer a nuestro autor a la luz de todo lo que vino después de él–, pero que, de todas maneras, capta muy bien la extraordinaria difusión del mensaje epicúreo.

Con el propósito de recordar los principios filosóficos que ya se conocían, escribió también las numerosas máximas –una especie de recopilación de aforismos, cortos y concisos para fijar en la memoria– elaboradas por Epicuro en el curso de su vida, que se han preservado, en parte, gracias al propio Diógenes Laercio (las llamadas *Máximas capitales*) y a un código vaticano (las llamadas *Sentencias Vaticanas*). Ellas también, no menos que las epístolas, son de fundamental importancia para reconstruir el pensamiento de Epicuro en ausencia de sus obras principales.

La *Carta a Meneceo*, cuyo tema principal es la felicidad y las estrategias para lograrla, puede adscribirse con buena probabilidad a la producción tardía de Epicuro, porque en ella, entre otras cosas, se dan por sentadas todas las principales doctrinas filosóficas elaboradas por nuestro autor, de la «prolepsis» a la partición de los placeres, de la concepción teológica a la física. Recordándolas rápidamente una por una, Epicuro muestra que no hay ninguna parte de su sistema que no esté conectada con las demás y, sobre todo, que todas tienen como objetivo común alcanzar la felicidad. Por lo tanto, será oportuno recorrerlas todas para ver cómo tienden realmente a este único objetivo, con respecto al cual no es exagerado decir que tienen, en cierto sentido, una función instrumental.

Epicuro, en su vocación ética, rechaza sin rodeos cada parte del gran sistema platónico: el interés por lo místico y lo religioso le parece absurdo, y dañina la importancia que se le brinda a la gnoseología y, sobre todo, a la política, «totalmente opuesta a la verdad es la geometría»[6], e incluso «dañina» e «inútil»[7] la música. El propio aristotelismo –que el filósofo del Jardín conoció en su forma exotérica y no esotérica, como ha destacado muy acertadamente Ettore Bignone[8]–, a ojos del despiadado Epicuro, no es más que una desafortunada reproposición del platonismo y de su dicotomía entre lo mundano y lo metafísico. Después de haber rechazado todos estos elementos del pensamiento platónico-aristotélico, Epicuro centra su reflexión en la φύσις investigada por los presocráticos; por lo tanto, su pensamiento se configura, para usar una

terminología de sabor platónico, como una auténtica «navegación hacia atrás»: desde las hiperuránicas riberas de las Ideas, a las que Platón había llegado con su «segunda navegación»[9] (δεύτερος πλούς), a las orillas más tranquilizadoras de la presocrática φύσις, pero percibida con una nueva sensibilidad que se contrapone al idealismo platónico. Toda la reflexión epicúrea es, si bien se mira, una clara refutación del platonismo y de sus derivados y tal vez también –como ha tratado de demostrar Ettore Bignone– de cierto aristotelismo. En su famoso libro *El Aristóteles perdido y la formación filosófica de Epicuro,* Bignone intenta demostrar el compromiso argumentativo de Epicuro contra el «joven» Aristóteles, que todavía está muy cerca del platonismo y de su escepticismo en la física, aunque después se haya dicho que «otros trabajos, especialmente los de Diano y recientemente los de Furley, han despejado el campo de esta inútil suposición. Porque mientras que el estudio de Bignone estaba limitado por cuestionables interpretaciones de lo que el 'primer' Aristóteles enseñaba, nosotros, en cambio, sabemos que hay evidentes paralelismos en el campo de la ética, la física y la psicología, entre Platón y los tratados de Aristóteles, por un lado, y Epicuro por el otro»[10]. No obstante, el trabajo de Bignone sigue siendo un punto de referencia ineludible o, como escribe Domenico Pesce, «un hito»[11] –por su riqueza de referencias, la profundidad argumentativa y la claridad expositiva– para todo aquel que quiera acercarse al pensamiento epicúreo. Por otra parte, la polémica epicúrea contra Aristóteles y Platón está plenamente en línea con el clima cultural helenístico, cuyos filósofos, desde los estoicos hasta los escépticos y los cínicos, se enfrentan constantemente con las incomparables cumbres filosóficas alcanzadas por ellos, unas veces criticando, otras asimilando algunos aspectos de sus sistemas, casi siempre ocultando sus nombres.

Lo que el epicureísmo tiene en común con las otras escuelas principales de la época helenística es, además del marcado interés por la ética y la constante referencia al platonismo y al aristotelismo, la tripartición a la que someten a la filosofía, dividiéndola en teoría del conocimiento, física y ética. La acertada imagen de Posidonio que compara la filosofía con un ser vivo, donde asemeja la lógica a los huesos y a los nervios, la física a las partes más carnosas y la ética al alma, puede aplicarse también a nuestro autor, quien, no menos que Posidonio, otorga la primacía a la esfera ética, pero sin restarle importancia a las otras partes del sistema.

Desde este punto de vista, todo el sistema epicúreo se configura como algo perfectamente diseñado para alcanzar el fin último de la felicidad, que es inalcanzable, si antes no despojamos el alma de los temores que la atormentan y que nos hacen vivir como los niños[12] que, cuando cae la oscuridad, tienen miedo de todo por la única razón de que no distinguen claramente las formas. Se tratará entonces de pasar de las tinieblas a la luz, explicar el funcionamiento físico y meteorológico del universo, el papel que jugaron los dioses y el hombre, la naturaleza del dolor, el placer y la muerte, alejando así cualquier temor y haciendo que todo brille bajo la luz del conocimiento racional. Al demostrar la racionalidad de lo real, desaparece el temor a sucumbir ante las fuerzas oscuras y divinas, abriendo de este modo el camino hacia la felicidad.

En la física, por mediación de las enseñanzas de Nausífanes, Epicuro recupera la teoría atomista formulada por Demócrito en el siglo V a.C.: sabemos que el filósofo de Abdera, al igual que Empédocles y Anaxágoras, había tratado de superar la aporía eleática de la negación del devenir y, para hacerlo, había indicado los «átomos» (ἄτομοι) y el «vacío» (κενόν) como los únicos principios capaces de explicar la realidad en su incesante movimiento de generación y corrupción. Un rápido *excursus* sobre la aporía eleática nos ayudará a comprender cómo Demócrito llegó al atomismo y cómo este fue heredado, aunque con considerables modificaciones, por Epicuro. Al variar radicalmente el curso de la tradición filosófica iniciada por Tales, Parménides abandonó el terreno de la apariencia fenoménica de la naturaleza para desplazar su investigación al plano de la reflexión lógica; de esta manera, el punto de vista filosófico tradicional –que apuntaba a lo empíricamente observable en el mundo– fue sustituido por una nueva perspectiva, que arrancaba de lo que se puede pensar y decir correctamente. Gracias a este nuevo punto de vista, Parménides concibió al Ser por lo que es: eterno, indivisible, perfecto, siempre idéntico a sí mismo; y su discípulo Zenón más tarde se esforzó por demostrar las aterradoras consecuencias que resultarían de la negación de las verdades del maestro. Parménides, además, distinguió entre un camino filosófico viable (que consiste en decir y pensar «lo que es») y otro inviable (que consiste en decir y pensar «lo que no es»), señalando que los hombres, al anteponer los sentidos a la razón, toman un tercer camino, más peligroso, el camino de la opinión, que lleva al pseudoconocimiento del mundo empírico conocido a través de los

sentidos. Estos, de hecho, deslumbran al hombre, haciéndole creer que las cosas devienen incesantemente, en una sucesión constante de ser y no-ser, en virtud de la cual las cosas ni fueron ni serán, sino que son sin mutabilidad alguna de tiempo. No fueron para dejar de ser, ni serán como si ahora no fuesen. Esto crea la ilusión de que el ser y el no-ser se implican constantemente el uno al otro, mientras que el camino de la verdad nos enseña que se excluyen mutuamente. Relacionadas con el devenir hay otras dos ideas incorrectas generadas por la opinión: la de la multiplicidad y el movimiento. El mundo, de hecho, parece a los hombres como una multiplicidad de realidades en constante movimiento. La posición de Parménides desemboca inevitablemente en un monismo radical, según el cual se habla del ser en un único sentido y queda claramente excluida la posibilidad del devenir, la multiplicidad y el movimiento. Con esta exclusión, el filósofo de Elea se sitúa fuera de las filas de los investigadores de la naturaleza y, al mismo tiempo, constituye un obstáculo insuperable para los filósofos de la naturaleza posteriores, obligándoles a contravenir la prohibición según la cual solo «lo que es» es pensable y comunicable. La historia del pensamiento de Parménides, marcada por una alternancia de parricidios y resurrecciones, llega hasta nuestros días y, sobre ella, se ha escrito mucho. Es importante señalar que tanto Demócrito como Empédocles y Anaxágoras se enfrentaron al problema de la relegitimación de la física y de la experiencia. Si es cierto que desde un punto de vista puramente lógico las cosas no pueden devenir, como había dicho Parménides, es igualmente cierto que en la experiencia diaria del mundo, Anaxágoras, Demócrito y Empédocles veían cuerpos que cambiaban, ahora convirtiéndose en otros, ahora desintegrándose. Más precisamente, sabían muy bien que el mundo es el teatro de transformaciones siempre cambiantes y continuamente experimentables.

Pues bien, para salvar los fenómenos sin trasgredir la estricta prohibición de la lógica parmenidiana (el ser es, el no-ser no es), había que identificar unos principios eternos e inmutables (como el ser parmenidiano) que, al combinarse de varias maneras, dieran vida a esa realidad fenoménica involucrada en los procesos de generación y corrupción. Los átomos de Demócrito se consideraban como las partículas últimas, indivisibles, las mínimas posibles, en realidad infinitamente pequeñas. El filósofo supera la aporía eleática asumiendo

como estructura de la realidad invisible unos principios (en un número infinito, pero no infinitamente divisibles) llenos y sin partes. Estos principios, para poder moverse y permitir la generación y la corrupción de los compuestos que encontramos en el mundo fenoménico, deben tener un espacio dentro del cual moverse: y es precisamente por esta razón que Demócrito introduce como segundo principio el vacío, condición indispensable para el movimiento atómico. Si no existiera el vacío y todo estuviera «lleno», ningún movimiento podría tener lugar, y Epicuro y Demócrito tal vez habrían aceptado la demostración –trivial pero eficaz– de la existencia del vacío planteada por Diógenes el Cínico. Este, ante un hombre que negaba el vacío y, por consiguiente el movimiento, se levantó y empezó a caminar. Los átomos, estas partes indivisibles de la realidad, asimilables, si queremos, a puntos que no pueden descomponerse ulteriormente, se mueven en el vacío en todas las direcciones, del choque al azar se origina la formación de agregados de átomos. No es casualidad que Demócrito llamara a los átomos y al vacío «ser» y «no ser» respectivamente, según la innovadora terminología introducida por Parménides. Por lo tanto, lo que para el pensador de Elea vale exclusivamente en el nivel lógico, para Demócrito –que en esto demuestra cierta sensibilidad a la enseñanza de otro alumno de Parménides, Meliso (cuyo amigo Leucipo fue tal vez un discípulo)– también vale en el plano de la φύσις.

Uno de los puntos fundamentales de la teoría atomista, que destaca por su increíble sencillez explicativa (con tan solo dos principios, los átomos y el vacío, lo explica todo), es la ya mencionada infinitud numérica de los átomos: la primera consecuencia inmediata de esta suposición es la agregación infinita de los átomos mismos, que pueden dar vida a combinaciones infinitas y, en consecuencia, a mundos infinitos; la segunda es la existencia de partes vacías dentro de los agregados atómicos. Además del vacío externo (condición indispensable para el movimiento de los átomos), también existe un vacío dentro de las estructuras atómicas, como demuestra el hecho de que la estructura de los cuerpos sea susceptible de transformaciones que implican el movimiento. Si los compuestos no albergaran el vacío, no podrían sufrir ninguna modificación.

Por ejemplo, la estructura del animal es indudablemente compacta, pero crece (es decir, adquiere materia) y envejece (cediendo materia), y esto puede

explicarse solo por el movimiento de los átomos dentro de esta estructura atómica. Según Demócrito, los átomos se diferencian entre sí por características geométricas que nada tienen que ver con sus cualidades: en el primer libro de la *Metafísica*, Aristóteles define a los átomos democríteos con el término στοιχεῖα, que significa literalmente «elementos»[13]: la palabra que los griegos empleaban para designar a las letras del alfabeto, y que Aristóteles utiliza intencionalmente para poner de relieve que, según la teoría atomista, los átomos en el mundo tienen la misma relación que tienen las letras con el alfabeto. De hecho, del mismo modo que de la combinación de las letras se originan las palabras que usamos para comunicarnos, así de la unión de los átomos nacen los conglomerados que nos rodean en un mundo que, sobre todo desde el Renacimiento (pensemos tan solo en Galileo Galilei), se llamará el «libro de la naturaleza».

Siempre según el valioso testimonio de Aristóteles[14], los átomos democríteos se diferencian uno del otro por la «forma» (*rythmós*) como la letra A es diferente de la N; por el «orden» (*diathighé*) como AN de NA; por la «posición» (*tropé*) como la Z de la N. Dadas estas tres diferencias geométricas básicas, Demócrito atribuyó a los átomos un número infinito de diferencias[15], hasta el punto de admitir la extraña existencia de átomos en forma de gancho, de anillo o de tridente, despertando la burda risa (tal vez no del todo injustificada) de sus oponentes (tanto del pagano Cicerón como del cristiano Lactancio)[16]. Si los átomos tuvieran efectivamente un número infinito de diferencias, de ello deberíamos deducir la existencia de átomos de tamaño infinito[17], tan grandes como el mundo y, por lo tanto, visibles a simple vista. Para no caer en esta contradicción –la idea de átomos visibles a simple vista es incompatible con la noción misma de átomo–, Epicuro, en su reformulación del atomismo, había rechazado firmemente el número infinito de las formas atómicas, afirmando que estas no son infinitas sino incalculables[18].

También hay que rechazar la teoría de átomos infinitamente pequeños, porque, si fuera cierta, estos se disolverían en la nada; además, reconocer la existencia de los átomos es necesario para poder admitir la infinita divisibilidad de la materia (como le pasaba a Anaxágoras, quien admitía que las «semillas» –u «homeomerías», según la definición aristotélica– eran elementos constitutivos de lo real, infinitamente divisibles): para evitar este peligro, Epicuro reconoce

ingeniosamente la existencia de un «mínimo» (ἐλάχιστον), es decir, un límite de pequeñez más allá del cual los átomos no pueden llegar a ser.

Ya hemos mencionado de pasada algunos cambios que Epicuro aporta a la doctrina atomista de Leucipo y Demócrito: cabe volver a destacar que, a pesar de considerarse un autodidacta[19], Epicuro toma como punto de partida la física de Demócrito, que adopta en sus líneas esenciales («vierte vino viejo en odres nuevos», podríamos decir con una expresión proverbial), pero corrigiendo algunos puntos importantes. Identificándolos igualmente con el ser y el no-ser de Parménides, él también asume los átomos y el vacío como principios constitutivos del universo, despertando la antipatía de Cicerón (*in physicis totus est alienus*[20]) y Plutarco («se apropió de lo falso de toda la filosofía griega, descuidando lo verdadero»[21]), así como de una larga tradición que llega hasta nuestros días: aún en pleno siglo XX, Alfred Edward Taylor[22] descartó el epicureísmo como un intento desafortunado de mediación ecléctica entre Demócrito y Aristóteles, lleno de extravagancias y paradojas, como si nuestro autor no hubiera hecho más que plagiar a los pensadores anteriores y de estatura filosófica superior a la suya.

Plutarco[23], por otra parte, se reía constantemente de la extensión indebida de esos dos principios, los átomos y el vacío, a toda la realidad, como si pudieran abarcarlo todo. La imagen que, quizá, resume mejor la relación entre la física epicúrea y la física democrítea es la que se ha consolidado en la tradición gracias a Cicerón[24], según la cual, Epicuro, para regar sus huertecillos de poco valor, bebió en las fuentes límpidas y cristalinas de Demócrito.

Sin embargo, Epicuro no se limitó a apoderarse de la física democrítea sin modificar ni una coma: la gran innovación, el verdadero punto de ruptura con la física de Demócrito reside en cómo el filósofo del Jardín concibe el movimiento atómico. Así que, volviendo a la metáfora del vino citada anteriormente, tal vez deberíamos decir, invirtiéndola, que Epicuro ha vertido «vino nuevo en odres viejos», puesto que los términos «átomos» y «vacío» ya no se corresponden exactamente con lo que Demócrito quiso decir.

Como es bien sabido, para Demócrito los átomos, en tanto que carentes de peso, se arremolinan en el vacío en todas direcciones, dando vida con sus choques aleatorios a la formación de los agregados. La imagen del mundo resultante de esta concepción fue, para usar una imagen «baja» pero bastante

eficaz, la de una mesa de billar en la que las bolas se mueven aleatoriamente en todas las direcciones y, a veces, chocan entre sí; un movimiento no muy diferente del que, a nivel macroscópico, vemos en el polvillo que se mueve sin rumbo en la tenue luz de una habitación sombría. De esta manera, fue eliminada la causa final, que Dante recordará cuando, desde una perspectiva firmemente aristotélica, llamará a Demócrito el filósofo «que el mundo al azar pone»[25].

Epicuro, por su parte, va más allá del enfoque democríteo, que atribuía a los átomos solo el tamaño y la forma; él les atribuye una tercera cualidad: el peso[26]; tal vez basándose en la aguda observación de Aristóteles según el cual, si los cuerpos tienen peso, entonces también deben tenerlo sus elementos constitutivos. Por otra parte, es obvio que, a nivel empírico, lo que no tiene peso no puede moverse. Pero si los átomos tienen peso no se moverán al azar, como afirmaba Demócrito, sino que tenderán a caer mediante líneas rectas que descienden de arriba abajo, como todo cuerpo pesado: la imagen democrítea de la mesa de billar es reemplazada, pues, por la de una lluvia de átomos que caen hacia abajo; y, seguramente, no sin razón, se ha dicho que «el de Epicuro es un universo perpendicular»[27]. Aunque en el universo infinito no existe un centro, un alto o un bajo absolutos, de todas formas, se pueden tomar estas coordenadas de manera relativa, obligándonos a reconocer la tendencia natural de los átomos que, al ser pesados, caen de arriba abajo, como todos los conglomerados de átomos; resulta demasiado evidente que la perspectiva epicúrea, al menos en este punto, sigue firmemente anclada en el geocentrismo aristotélico, del que Epicuro «es, sin saberlo, esclavo»[28].

Se plantea, sin embargo, un problema insoluble: si los átomos son empujados hacia abajo por su peso, se mueven en línea recta, sin poder encontrarse, entonces ¿cómo pueden unirse y dar lugar a los compuestos que percibimos continuamente? Los textos de Epicuro transmitidos por las fuentes no proporcionan una respuesta a este dilema; por lo tanto, si queremos resolver el enigma, debemos acogernos al máximo divulgador de la filosofía epicúrea en Roma, Lucrecio, «el único –como ha señalado el propio Karl Marx– de todos los antiguos que comprendió la física de Epicuro»[29]. Según él, Epicuro, para escapar de esta contradicción, introdujo la doctrina del *clinamen* o «desviación» (en griego παρέγκλισις), a través de la cual atribuyó a los átomos también una

tendencia a desviarse al azar de la línea recta. De acuerdo con esta doctrina, puede ocurrir –sin ninguna razón– que los átomos, en su trayectoria en líneas paralelas hacia abajo, se desvíen un poco y choquen entre sí. No hay ninguna razón que justifique esta desviación: es el resultado del azar y, por ende, puede suceder o no suceder. Con un juicio severo y un poco simplista, pero, por lo menos, no totalmente fuera de lugar, Hegel afirma que Epicuro «atribuye todo evento a la casualidad»[30], incluso esta imprevisible desviación de los átomos.

Se podría objetar (muy acertadamente) que no era necesario recurrir a la ridícula solución del *clinamen* para justificar los movimientos de agregación de los átomos: de hecho, ¿no es más razonable admitir que, en su caída rectilínea, los átomos más pesados bajan más rápidamente respecto a los más ligeros y, de esta manera, chocan entre sí dando lugar a los conglomerados? Esto permitiría, entre otras cosas, evitar esa serie infinita de contradicciones que la doctrina de la declinación –como veremos pronto– conlleva en la física. Los epicúreos respondieron a esa objeción señalando que:

«Y has de entender también, ínclito Memmio,
que aun cuando en el vacío se dirijan
perpendicularmente los principios
hacia abajo, no obstante, se desvían
de línea recta en indeterminados
tiempos y espacios; pero son tan leves
estas declinaciones, que no deben
apellidarse casi de este modo.
Pues si no declinaran los principios,
en el vacío, paralelamente,
cayeran como gotas de la lluvia;
si no tuvieran su reencuentro y choque,
nada criara la naturaleza.

Y si alguno creyere por ventura
que los cuerpos más graves, cuanto tienen
mayor velocidad de movimiento,
tanto mejor en línea recta pueden
caer sobre los cuerpos más ligeros,
y engendrar con su choque movimientos
creadores de seres, se extravía
de todos los principios racionales.
Es verdad que en el aire o en el agua
aceleran los cuerpos su caída
según su pesadez, porque las aguas
y el fluido del aire a todo cuerpo
no pueden resistir del mismo modo;
ceden más fácilmente a los más graves,
mas no sucede así con el vacío;
ninguna resistencia opone al cuerpo;
a todos igualmente les da paso:
por lo que los principios, desiguales
en sus masas, moverse en el vado
deberán todos con igual presteza.
No pueden, pues, los cuerpos más pesados
caer encima de los más ligeros,
ni por sí engendrar choques que varíen
sus movimientos, para que por ellos

forme los seres la naturaleza»[31].

Esta profunda reflexión de Lucrecio, siempre agudo en sus observaciones, es de gran importancia, ya que, además de proporcionar una irrefutable justificación de la teoría del *clinamen*, anticipa los desarrollos que tendrá la ciencia en la Edad Moderna, cuando Galileo Galilei negará que la velocidad de caída de los cuerpos es proporcional a su peso. La misma teoría del *clinamen,* de la que surge una imagen matizada del mundo –donde hallan cabida también la imprevisibilidad y la incertidumbre– se configura como una sorprendente anticipación del «principio de incertidumbre» formulado por Werner Heisenberg, según el cual, es imposible conocer simultáneamente la posición y la velocidad exacta del electrón, y, por tanto, es imposible determinar su trayectoria porque cuanto más se conoce con exactitud la posición, menos se conocerá la cantidad de movimiento, y viceversa. Es indiscutible que el principio de incertidumbre constituye «una auténtica referencia a la desviación, de tipo especulativo, de Epicuro»[32], puesto que reconoce la deuda de la física contemporánea al atomismo epicúreo más que al democríteo.

La corrección aportada por Epicuro a la física democrítea a través de la desviación del átomo apareció, desde la antigüedad, como una aberrante revisión del mecanicismo. Cicerón, en particular, nunca se cansó de poner en ridículo la física epicúrea, atacando su talón de Aquiles, «él [Epicuro] se refugió en una mentira: dijo que el átomo se desvía solo un poco; lo cual es absolutamente imposible»[33].

También Plutarco no hace más que criticar hasta el aburrimiento la doctrina del *clinamen*, afirmando[34] que este, al ser un «movimiento sin causa», de hecho presupone una indebida generación de No-ser, violando lo que el más cauteloso Demócrito estuvo bien lejos de violar: el principio parménico, según el cual «El Ser es y el No-ser no es». De hecho, no puede sino resultar aberrante la intromisión del azar en una doctrina tan rígidamente mecanicista como la atomista: aberrante porque no solo innecesario, sino porque es gratuitamente problemático, en la medida en que deja entrar por la ventana lo que había salido por la puerta.

Y sin embargo, el hecho de haber introducido en el rígido mecanicismo un principio de casualidad espontánea tiene consecuencias de gran importancia

especialmente en la esfera ética: no solo permite la agregación de los cuerpos y, en consecuencia, la formación de los infinitos mundos posibles, sino que constituye también una enmienda de ese determinismo extremo según el cual toda nuestra acción sería necesaria y, por lo tanto, desprovista de toda libertad. Cicerón ha comprendido este punto mejor que nadie: «Epicuro introdujo este argumento porque temía que, si al átomo lo lleva siempre la gravedad natural y necesaria, no habría para nosotros nada libre»[35]. Los acontecimientos, perdiendo –gracias al *clinamen*– el carácter de absoluta necesidad que presentaban en la física de Demócrito, dejan sobrevivir un margen de casualidad en el mundo físico que se traduce, en la esfera ética, en la libre acción humana: cada una de nuestras acciones no está determinada de manera mecanicista por el entorno exterior o por el estado inmediatamente anterior, sino que es el resultado de una libre decisión que implica la responsabilidad del sujeto agente. El resultado es la imagen de un mundo en el que la mayoría de los acontecimientos se produce según el principio de causalidad, pero algunos de ellos se apartan de él y se configuran como casuales. Si todo ocurriera por necesidad, la libertad, la responsabilidad y la moralidad serían nombres vacíos que no corresponden a nada real; pero la doctrina del *clinamen* ha evitado definitivamente este riesgo, por lo que es posible decir, como hace Epicuro, que la necesidad es un mal, pero no es preciso vivir en la necesidad. La libertad existe, para Epicuro es un hecho innegable, como demuestran las decisiones que tomamos cada día: ¿cómo podríamos decidir si no fuéramos libres? Y, de la misma manera, ¿cómo podríamos responder por nuestras acciones si fueran dictadas solo por la necesidad? Este problema aparece con increíble lucidez en los versos de Lucrecio:

«En fin, si siempre todo movimiento
Se encadena y en orden necesario
Hace siempre que nazcan unos de otros;
Si la declinación de los principios
Un movimiento nuevo no produce
Que rompa la cadena de los hados,
De las causas motrices trastornando
La sucesión eterna, ¿de do viene
El que los animales todos gocen

De aquesta libertad? ¿De dónde digo,
Esta voluntad nace que arrancada,
A los hados nos mueva presurosa
Do el deleite conduce a cada uno?
Además de que nuestros movimientos
Ni a tiempos ni a lugares se sujetan
Determinadamente; su principio es
Nuestra voluntad, de allí se extienden»[36].

Aunque se ha observado que la libertad admitida por Epicuro es una libertad que tiende a coincidir con el azar más que con la libertad de elección, porque –como ha señalado Giovanni Reale– esta última puede encontrarse «solo en la esfera superior del espíritu».[37] En otras palabras, con Epicuro nos hallamos ante la admisión de una libertad que no tiene nada que ver con esa *libertas indifferentiae*, según la cual no hay ningún condicionamiento que implique una diferencia desde el exterior y nos lleve a elegir una cosa en lugar de otra; se trata, más bien, de una forma de *libertas a coactione*, por decirlo en términos escolásticos: es decir, una libertad que debe ser entendida en términos negativos más que positivos (es una libertad *de*, no una libertad *para*) y que, de hecho, coincide con la «no-constricción»; pero, después de todo, ¿puede una libertad entendida como *libertas indifferentiae* llamarse realmente libertad en el sentido auténtico? ¿O no coincidiría, más bien, con la casualidad *tout court*?

De hecho, si faltara por completo una de las razones que, por ejemplo, nos empuja a decidir que vayamos a Atenas en lugar de Corinto, nuestra elección por uno de los dos destinos ¿acaso no sería totalmente casual y sin motivo alguno? Pero si bien miramos, veremos que solo la *libertas a coactione* puede garantizar una libertad responsable no reconducible al azar. Por lo tanto, desde la perspectiva epicúrea es cierto que todo lo que sucede está determinado por el estado anterior, según el modelo causalista; pero hay siempre un margen de indeterminación dictado por el hecho de que los átomos, en su trayectoria desde arriba hacia abajo, pueden escapar a la necesidad física, con la consecuencia de que nuestras propias decisiones, por muy fuertemente influenciadas, siempre tendrán un margen de autonomía y libertad.

No podemos compartir totalmente la convicción de Giovanni Reale, según la cual, la libertad como la entiende Epicuro tendería a desvanecerse en el azar y

no podría en ningún caso ser identificada con la libertad en su sentido más auténtico[38]; una convicción que defiende también Jean-Paul Sartre, quien sostiene que «la verdadera libertad» no puede consistir en esa «serie de impulsos caprichosos»[39] a la que la reduce Epicuro con su *clinamen*; sin embargo, si la analizamos en profundidad, la libertad, entendida como libertad situacional a la que se refiere Sartre, presenta no pocas analogías con la de Epicuro. Más allá de la interpretación específica de la libertad teorizada por el filósofo del Jardín, es cierto que este, en oposición a Demócrito, ha reconocido al ser humano una independencia de las limitaciones tanto externas como internas (las pasiones, los sentimientos, etc.). Por lo tanto, esta forma de libertad descubierta por el filósofo del Jardín, libertad que tal vez sería más apropiado llamar espontaneidad y mera ausencia de restricciones, le permite a nuestro autor salvar a la ética, es decir, el corazón del sistema epicúreo y del cual Epicuro mismo no duda en reconocer la prioridad sobre la ciencia de la naturaleza:

> «El principio de todo esto y el mayor bien es la prudencia. Por eso, más preciada incluso que la filosofía resulta ser la prudencia, de la cual nacen todas las demás virtudes, pues ella nos enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir juiciosa, honesta y justamente, ni vivir de manera juiciosa, honesta y justa sin vivir placenteramente»[40].

De hecho, habiendo postulado la existencia de la libertad, es lícito admitir una ética que nos indica cómo comportarnos; lo que, por supuesto, no podría ocurrir si faltara la libertad. En esta paradójica situación, en la que se afirma la necesidad absoluta del todo y, a la vez, se proporcionan pautas de comportamiento, caen los estoicos y caerá, varios siglos más tarde, Baruch Spinoza: los subterfugios a los que recurren para no contradecirse son ingeniosos, pero francamente muy poco creíbles, como en el caso de Crisipo y de su distinción entre una «causa interna» y una «causa externa»; o como en el caso de Spinoza, cuya ética es coherente con tal de que se limite a describir el comportamiento necesario del hombre, pero se vuelve autocontradictoria cuando asume un tono prescriptivo, invitando al hombre a adoptar el punto de vista de Dios para poder mirar el mundo *sub specie aeternitatis*. Demócrito mismo se tropezó, a su manera, con esta falacia, en la medida en que admite en la física la necesidad del todo y en la ética persigue el ideal de la «serenidad del

alma» (εὐθυμία), invitándonos a vivir en paz y a una distancia segura de las pasiones desmedidas.

Proporcionándonos unas pautas de comportamiento, de hecho, está aceptando lo que había rechazado rotundamente en la física: la libertad, la oportunidad de actuar de cierta manera y no de otra. Así pues, la contradicción epicúrea que Cicerón capta en la física, Demócrito, los estoicos y Spinoza la desplazan, sin superarla, a la ética: a la perfección de la física acompañada por la ética contradictoria de Demócrito y los estoicos, se contrapone la imperfección de la física de Epicuro que, sin embargo, a través de ella, logra fundar coherentemente la ética. La pregunta implícita, origen del pensamiento de nuestro autor, puede resumirse del modo siguiente: ¿qué sentido tiene formular una ética tras haber reconocido, en la física, la necesidad del todo? Si es cierto que para Epicuro –que en esto parece anticipar las posiciones de cierto «pragmatismo» americano– cuando elaboramos teorías sobre el mundo, lo hacemos con el fin de obtener una concepción que nos proporcione una satisfacción personal, es demasiado evidente que el determinismo absoluto de Demócrito –en virtud del cual las partes actuales del universo determinan sin ninguna posibilidad de error cuáles serán las partes futuras– es totalmente inadecuado para este propósito. Por ello, podemos decir que nuestro autor descarta el determinismo sobre bases morales más que físicas, casi como si estuviera llevando a cabo estudios de carácter físico preguntándose cuáles son las condiciones de posibilidad de una experiencia moral.

Con la teoría del *clinamen* la ética se salva, pero sale perdiendo la física epicúrea, debilitada y privada de esa relación de férrea necesidad, según la cual a toda causa corresponde un efecto: probablemente Epicuro era consciente de este debilitamiento, pero estaba dispuesto a aceptarlo para salvar la libertad de decisión y, con ella, la posibilidad misma de una ética que, como hemos visto, era lo que más le importaba. A diferencia de Demócrito, él prefiere admitir las contradicciones físicas en lugar de las éticas. Y esto, por el hecho de que la ética es lo que más le interesa y con la que todas las demás partes del sistema filosófico deben estar en armonía, incluso a costa de no ser perfecto si se considera en sí mismo. Por lo tanto, en la medida en que la ética presupone siempre una forma de libertad de acción, no es de extrañar que Epicuro haya intentado, por todos los medios, mantenerse a una distancia segura del

mecanicismo de Demócrito. Este punto lo resume nuestro autor en un breve pasaje de la *Carta a Meneceo*:

> «Pues mejor sería hacer caso a lo que dice el mito sobre los dioses que hacerse esclavos del destino de los físicos: en efecto, con uno se esboza la esperanza de obtener el favor de los dioses honrándolos, mientras que el otro trae una necesidad inexorable»[41].

Es precisamente la «necesidad inexorable», que los griegos llaman ***εἱμαρμένη*** y que remite etimológicamente a la idea de un papel asignado por el destino que no se puede cambiar, lo que asusta a Epicuro más que cualquier otra cosa: en ella, en cuanto negación de toda libertad, él ve la anulación de toda ética posible y, en consecuencia, está dispuesto a hacer cualquier cosa para evitarlo, incluso idear una desviación aleatoria y extraña de los átomos de la línea recta; una admisión que, de por sí, en un sistema físico es (y así ha sido para toda una tradición filosófica) una incomprensible contradicción. Desviándose un poco de su trayectoria, los átomos rompen los *fati foedera* [los vínculos del destino][42] y abren la puerta al azar en el plano físico, y a la libertad en el plano ético. Se puede decir, pues, que en Epicuro, «la libertad del hombre se fundamenta en la intrínseca indeterminación física de lo real»[43], puesto que, como ya hemos dicho, entre el hombre y la naturaleza no hay discontinuidad, todo lo que es (incluso el hombre) se compone de átomos y vacío.

Con la admisión del *clinamen*, obviamente, la física sale perdiendo, pero la ética obtiene una gran ventaja: la necesidad de los acontecimientos se debilita en comparación con la inexorabilidad de la física democrítea, pero al mismo tiempo esto salva la posibilidad de elegir cómo comportarse, sin estar sometidos a ningún hado. Tal vez no esté del todo equivocado el académico Carneades[44] cuando afirma que Epicuro hubiera podido defender la libertad de la acción humana, pero sin caer en errores tan triviales en el ámbito de la física, atribuyendo, desde un principio, un movimiento voluntario en el alma; pero si lo hubiera hecho, Epicuro habría creado una fractura dicotómica no menos problemática entre lo real –necesario y sometido a la más rígida necesidad– y el alma humana, libre y no sujeta a las leyes de la naturaleza. De esta manera, el problema, en lugar de resolverse, se habría agravado.

Por lo tanto, no es incorrecto decir que Epicuro construye su física con el

único objetivo de hacer posible la ética, evitando los errores de Demócrito y los estoicos, ya que, si todo ocurriera necesariamente no habría espacio para la libertad y la ética, en consecuencia, no todo debe ocurrir necesariamente y para esto está la teoría del *clinamem*. Esta increíble «revolución» en el reino de los átomos –como Marx la llamó admirablemente– se caracteriza por la asunción de la ética como principio rector de la física, como si esta última tuviese que conformarse, en todos los aspectos, con los requisitos éticos, a costa de traicionar la verdad. De ello se dio cuenta, entre otros, Pierre Bayle, quien, después de explicar las consecuencias que se derivarían de una física rigurosamente mecanicista, llegó a la conclusión de que, desde la perspectiva epicúrea, «era, pues, necesario que ellos [los átomos] se desviaran de la línea recta»[45]. La indiscutible prioridad de la ética en la reflexión de Epicuro fue captada, tal vez mejor que nadie, por Friedrich Nietzsche:

> «El epicúreo escoge la situación, las personas e incluso los acontecimientos que convienen a su constitución intelectual, extremadamente excitable, renunciando a todo lo demás –es decir, a casi la mayoría de las cosas–, ya que sería para él un alimento demasiado fuerte y pesado»[46].

En este sentido, es fácil de entender cómo la física, al igual que cualquier otra articulación del sistema epicúreo, es funcional a la ética y se puede entender solo si se hace referencia a ella, hasta tal punto que, como escribe Epicuro:

> «Si nada nos inquietaran las aprensiones ante los fenómenos celestes y ante la muerte –no fuera ella acaso algo para nosotros–, y también el no conocer los límites de los dolores y los deseos, *no necesitaríamos de la investigación de la naturaleza*»[47].

Por lo tanto, no es posible hacer de Epicuro un precursor positivista *ante litteram*, de acuerdo con la línea interpretativa seguida en el siglo XIX por Jean-Marie Guyau[48], porque la ciencia, lejos de ser un valor en sí mismo, es necesaria solo en la medida en que es propedéutica a la ética, derrotando la ignorancia y, el miedo a los fenómenos naturales, alimentado por las mentiras que transmiten los mitos y cantan los poetas (Platón mismo había llegado a asignar la ciudadanía filosófica a los mitos[49]). La ciencia, sin lugar a dudas,

tiene un gran valor para Epicuro, pero, y este es el punto, solo en la medida en que contribuye al logro de la felicidad. Uno puede incluso argumentar que Epicuro «considera inútil, vacía y presuntosa toda investigación científica como un fin en sí mismo, que no tenga como objetivo el ideal de la liberación del hombre de las perturbaciones y temores»: [50] por lo cual se negaba evidentemente toda posible valorización de la ciencia como tal, con el debido respeto a Guyau.

El fuerte enlace entre la ética y la gnoseología se resuelve en el objetivo epicúreo de adueñarse –según la formulación de Lucrecio– de la *edita doctrina sapientium templa serena*[51], es decir, alcanzar un estado de ataraxia garantizado por la plena posesión de la naturaleza, un estado alcanzado por vía cognoscitiva; y esto porque una naturaleza conocida (o cognoscible) en todas sus partes no da lugar a ningún temor.

No importa cómo es la realidad en sí misma: lo importante es entenderla de tal manera que no pueda perturbarnos ni hacernos infelices. En sentido estricto, Epicuro, cuando estudia la física, no mira el mundo de forma contemplativa, describiéndolo según las leyes extraídas de la observación, como, en cambio, había hecho Demócrito, que es el prototipo del científico moderno; lo que se propone Epicuro es, más bien, construir una física que pueda adaptarse al objetivo ético de lograr la felicidad. A él no le importa *cómo es el mundo,* sino más bien *cómo debería ser* para no turbarnos. El centro de gravedad se desplaza del objeto al sujeto y a sus necesidades prácticas de serenidad interior. Es fácil entender, entonces, por qué para Epicuro, la filosofía es ante todo «una actividad que, con razonamientos y discusiones, permite alcanzar una vida feliz»[52]. Tal como señala Giovanni Reale, el punto de partida de la filosofía de Epicuro es siempre la ética; y si él se adhiere a la teoría atomista, lo hace porque el atomismo es ciertamente el «mejor "fundamento" de su ética»[53], en la medida en que garantiza la existencia de un mundo perfecto y fácilmente cognoscible; así como la lógica, la física, la teología y la teoría de los cuerpos celestes elaboradas por el filósofo del Jardín están sometidas a la ética y dependen solo de ella.

---

1. Epicuro, «Lettera a Erodoto», en *Epicurea, op. cit.*, pp. 111-112 [Diógenes Laercio, *Carta a Heródoto*, Alianza, Madrid, 2007].

2. Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, eds. de G. Girgenti e I. Ramelli, Bompiani,

Milán, 2005, X, 26, p. 1185 [*Vidas de los filósofos ilustres,* Alianza, Madrid, 2007].

3. G.W.F. Hegel, «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie» [1842] en *Id.*, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, ed. de P. Garniron y W. Jaeschke, F. Meiner, Hamburgo, 1986.

4. Como es bien sabido, el décimo libro de las *Vidas de los filósofos ilustres* está dedicado enteramente a la figura de Epicuro, por quien Diógenes demuestra un interés inconmensurablemente superior al que brinda a los demás filósofos.

5. B. Farrington, *Che cosa ha veramente detto Epicuro*, Ubaldini, Roma, 1967, p. 141.

6. Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VI, 27, ed. de A. Russo, Laterza, Roma-Bari, 1972 [Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, Madrid, Gredos, 2012].

7. *Ibíd.,* VI, 27.

8. Cfr. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, op. cit.*

9. Platone, «Fedone», 99 E – 101 D; ed. it. en *Platone. Tutti gli scritti*, *op. cit.*, pp. 107-109 [Platón, «Fedón», en *Obras completas*, Anthropos, Madrid, 1996].

10. J. Rist, *Epicurus: An Introduction*, 1972; ed. it. *Introduzione a Epicuro*, Mursia, Milán, 1978, p. 5.

11. D. Pesce, *Introduzione a Epicuro*, Laterza, Roma-Bari, 1990, p. 164. El propio Pesce, sin embargo, reconoce que la obra de Bignone «es fundamental sobre todo por el importante descubrimiento de la colocación exacta de Epicuro en la historia del pensamiento antiguo, más que por la completa reconstrucción de su pensamiento» (*ibíd.,* p. 165).

12. Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, II, pp. 55 y ss. [ed. it. de P. Parrella *Il poema della natura*, Zanichelli, Bolonia, 1941, 2 vols., p. 75, vol. I; ed. cast. *De la naturaleza de las cosas: poema en seis cantos*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999]. Todas las citas, hasta el libro III incluido, están tomadas del primer volumen; en cambio, a partir del cuarto libro las citas están tomadas del segundo volumen.

13. Aristotele, *Metafisica*, A 4, 985 b, pp. 13 y ss. [ed. it. de G. Reale, *Metafisica*, Milán, Bompiani, 2002, pp. 25-27; ed. cast. *Metafísica de Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1970].

14. *Ibídem.*

15. Aristotele, *De caelo*, III, 4, 303 a 3-5 [ed. it. de A. Jori, *Il cielo*, Rusconi, Milán, 1999, p. 359; ed. cast. *Acerca del cielo*, Gredos, Madrid, 1996].

16. El propio Lactancio señala que la noción de «átomos en forma de gancho» es en sí misma contradictoria, puesto que, si los átomos sobresalen y tienen aristas, esto significa que son ulteriormente divisibles y, por lo tanto, no son átomos. Cfr. Lattanzio, ed. de U. Boella, «De ira dei» 10, 5, en *Divinae institutiones. De opificio Dei. De ira Dei*, Sansoni, Florencia, 1973 [Lactancio, *Instituciones divinas*, Gredos, Madrid, 1990].

17. Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, II, pp. 479 y ss., *op. cit.*, pp. 101 y ss.

18. Diogene Laerzio, *op. cit.*, X, 42, p. 1201.

19. Cicerone, *De natura deorum*, I, 26 [ed. it. de C. M. Calcante, *La natura divina*, Rizzoli, Milán, 1994; ed. cast. Cicerón, *Sobre le naturaleza de los dioses*, Gredos, Madrid, 1999]. Diogene Laerzio, *op. cit.*, X, 13; Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, LII, 3 [ed. it. de G. Reale, «Lettere a Lucilio», en *Seneca. Tutte le opere*, Bompiani, Milán, 2000, p. 776; ed. cast. Séneca, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1961]. Plutarco, con su habitual vena polémica, sostiene que Epicuro fingió ser autodidacta, repudiando a sus maestros, puesto que era «locamente soberbio y deseoso de gloria»: cfr. Plutarco, «Non posse suaviter vivi secundum Epicurum», 18, en G. Pisani, *Moralia*, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1989 [*Moralia*, Grupo Editorial 33, Málaga, 2010]. Todas las citas que siguen a continuación han sido tomadas de los *Moralia* de Plutarco.

20. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, I.5; ed. it. de N Marinone, «I termini estremi del bene e

del male» en *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*, U.T.E.T., Turín, 1988 [*De los fines de los bienes y los males*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002].
21. Plutarco, *Adversus Colotem* [*Obras Morales y de Costumbres – Plutarco – Tratados Antiepicúreos – Contra Colotes*, Gredos, Madrid, 2004].
22. A.E. Taylor, *Epicurus*, Constable and Company Ltd, Londres, 1911.
23. Plutarco, *Adversus Colotem*, 16, 1116 D, *op. cit.*
24. Cicerone, *De natura deorum*, I, 120, *op. cit.*
25. D. Alighieri, ed. de N. Sapegno, *Inferno,* IV, 136, La Nuova Italia, Florencia, 1955, p. 50 [*La Divina Comedia*. *Infierno*, Editorial Fénix, Madrid, 2015].
26. Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, XI, 749 B-C.
27. N.W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1954, p. 168.
28. V.E. Alfieri, *Atomos Idea*, Le Monnier, Florencia, 1953, p. 82.
29. K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro, op. cit.*, p. 137.
30. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837 [ed. it. de G. Calogero y C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia,* La Nuova Italia, Florencia, 1967, 4 vols., I, p. 17; ed. cast. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid,1980].
31. Lucrezio, *De rerum natura*, II, 235-242, *op. cit.*, pp. 85-87 [*De la naturaleza de las cosas*, Cátedra, Madrid, 1983].
32. E. Bloch, *Über Karl Marx*, 1968; ed. it. de R. Bodei, *Karl Marx*, Il Mulino, Bolonia, 1972, p. 193.
33. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, I, 6, *op. cit.*
34. Plutarco, «De animae procreatione», 6, 1015 C, en *Moralia*, *op. cit.*
35. Cicerone, *De fato*, X, 22; ed. it. *Il fato*, Garzanti, Milán, 2002 [*Del Hado,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005].
36. Lucrezio, *De rerum natura*, II, 250-260, *op. cit.*, p. 87.
37. G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. V, *Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*, Bompiani, Milán, 2004, p. 173 [*Historia de la filosofía: De la Antigüedad a la Edad Media. Filosofía antigua-pagana*, Herder Editorial, Barcelona, 2010].
38. Luigi Pareyson señaló que, estrictamente hablando, la libertad en su sentido más auténtico fue descubierta por los cristianos y que, de hecho, los griegos ni siquiera tenían una palabra para designarla, puesto que la palabra griega ἐλευθερία indica exclusivamente la «libertad política», entendida como independencia (independencia de los persas, de los bárbaros, etc., cfr. G. Riconda y G. Vattimo, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Turín, 2000, p. 460.
39. J.-P. Sartre, *L'être et le néant,* París, 1943[ed. it. de G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milán, 2002, p. 509; ed. cast. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Alianza Editorial, Madrid, 1984].
40. Epicuro, *Lettera a Meneceo*, *op. cit.*, p. 181.
41. *Ibíd.*, p. 183.
42. Lucrezio*, De rerum natura*, II, 251, *op. cit.*, p. 87.
43. M.I. Parente, *Epicuro. Opere, Introduzione*, U.T.E.T., Turín, 1974, p. 17.
44. Cicerone, *De fato*, *op. cit.*, XI.
45. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique,* a la voz «Epicuro», 1706 [ed. it. de G. Cantelli, *Dizionario storico-critico*, 2 vols., Laterza, Roma-Bari, 1976; ed. cast. *Diccionario histórico y crítico*, El Cuenco de Plata Ediciones, Buenos Aires, 2010].
46. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, § 306 [ed. it. de G. Colli y F. Masini, *La gaia scienza*, Adelphi, Milán, 2001, p. 221; ed. cast. *La gaya ciencia*, Tecnos, Madrid, 2016].

47. Epicuro, «Massime capitali», 11, en *Epicurea, op. cit.*, pp. 197-199. Las bastardillas son nuestras.
48. J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Alcan, París, 1878 [*La moral de Epicuro y sus relaciones con las doctrinas contemporáneas*, Americalee, Buenos Aires, 1943].
49. Aunque, por supuesto, el recurso de Platón al mito tenga profundas razones, se explica, entre otras cosas, por el ambiente «infestado» de sofistas en el que vivía el filósofo. Recurrir a la narración mítica, dejando de lado temporalmente la argumentación racional, ¿acaso no era la forma más efectiva de escapar de las apremiantes refutaciones argumentativas de los sofistas?
50. M.I. Parenti, *La filosofia dell'Ellenismo*, Loescher, Turín, 1977, p. 14.
51. Lucrezio, *De rerum natura* II, 8, *op. cit.*, p. 72.
52. Usener, fr. 219, en *Epicurea, op. cit.*, p. 383 [*Epicurea*, Stuttgart, Teubner, 1966].
53. G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. V, *op. cit.*, p. 152.

4

La teoría del conocimiento: ¿cómo debemos conocer el mundo para ser felices?

> *«Nuestra vida no ha menester razones privadas o propias, ni menos gloria vana, sino pasarla tranquilamente»*[1].

Una segunda parte de la filosofía epicúrea trata de la teoría del conocimiento: en este punto, la perspectiva abierta por Demócrito es diametralmente opuesta a la de Epicuro, que representaría, a ojos de Marx, «un enigma insoluble»[2]. ¿Cómo es posible que, aun asumiendo los mismos principios lleguen a doctrinas del conocimiento no solo diferentes, sino incluso opuestas y mutuamente excluyentes? Si Demócrito y Epicuro asumen que los átomos y el vacío son constitutivos de lo real, ¿por qué luego no llegan a teorías del conocimiento análogas, sino más bien sideralmente distantes?

Empecemos por Demócrito: al afirmar que todo está formado por átomos, él presupone la existencia de una estructura similar entre el sujeto conocedor y el objeto conocido. Todo el conocimiento, por lo tanto, puede atribuirse a una forma de sensación y, dado que el alma misma está formada por átomos, el conocimiento del que es responsable se produce por agregación. Aristóteles nos dice[3] que para Demócrito la inteligencia está vinculada a la presencia en el alma de átomos ígneos, calientes y muy rápidos que explican perfectamente la velocidad del pensamiento.

Desde el punto de vista democríteo, todo es percepción, incluso los objetos del pensamiento: del cielo a la tierra solo hay cuerpos formados por átomos que contienen el vacío; y, por esta razón, de tales cuerpos se emanan las εἴδωλα, las «imágenes» de las cosas (del latín *simulacra,* de la que deriva la palabra «simulacro»), comparadas por Lucrecio «con la serpiente que se despoja de su propia piel, con el árbol que pierde la corteza»[4].

Estas imágenes no son más que átomos que se desprenden incesantemente de los cuerpos y así se vuelven perceptibles para nosotros: «cuando volvemos la

fantasía por la misma causa de uno y continuo, y conservamos la simpatía del sujeto según la conmensurada fijación nacida de allí y de la plasmación de los átomos según la profundidad en el sólido, y la imaginación que concebimos claramente por el entendimiento, por los órganos sensorios, sean de forma, sean de accidentes; esta es la forma del sólido, engendrada según la densidad sobrevenida, o sea el vestigio remanente de la imagen»[5]. La sensación es entonces el producto de un flujo atómico que se separa del objeto experimentado formando una imagen similar a él.

«Ahora daré principio a una materia
que se une íntimamente a lo que he expuesto.
Pues de la superficie de los cuerpos
digo salir efigies y figuras
de gran delicadeza, que llamamos
membranas, o cortezas, porque tienen
la misma forma y la apariencia misma
que los cuerpos de donde se separan
para andar por los aires esparcidas.
El hombre más estúpido bien puede
conocer la existencia de estos cuerpos
primero, porque existen muchos seres
cuyas emanaciones son muy claras;
en unos se difunden libremente
sus partes separadas, como el humo
que sale de la leña, y los vapores
que despiden los fuegos; una tela
en otros viene a ser mejor urdida»[6].

Estos «simulacros» que emanan de la realidad sin cesar se desprenden de la superficie exterior de los cuerpos a través del «pulsar» de los cuerpos mismos y, volteando por el aire, llegan a nuestros órganos sensorios, reproduciendo fielmente la forma superficial del objeto o, incluso, el interior de los cuerpos de los que proceden y, en caso de que estos cuerpos sean los de los seres humanos, también la disposición mental de los individuos. Acerca de por qué las cosas proceden de esta manera –¿por qué los simulacros se separan de los cuerpos?–,

Epicuro y Lucrecio guardan silencio, porque, para contestar a esta pregunta, sería necesario reintroducir esa causa final que la teoría atomista había eliminado cuidadosamente.

También el cuerpo del sujeto perceptor es un conglomerado de átomos dotado de vacío o, mejor dicho, de canales vacíos: los «simulacros» se encajan en estos canales vacíos y reflejan la imagen del objeto haciéndolo perceptible. Tenemos, pues, un conocimiento por contacto. El caso extremo es, tal vez, el del espejo: cuando vemos nuestra imagen reflejada en un espejo, esto ocurre porque los «simulacros» golpean la pared reflectante que los repele y nos los devuelve, de este modo entran en contacto con nuestros ojos y nos devuelven la imagen de nosotros mismos. Por supuesto, incluso cuando dormimos tenemos percepciones y los fenómenos oníricos no son más que un hecho perceptivo; pero las percepciones que recibimos en los sueños –a diferencia de las que vivimos cuando estamos despiertos– no son verdaderas, de lo contrario no se explicaría por qué a menudo en nuestros sueños vemos personas fallecidas o cosas irreales, como monstruos u otros seres inexistentes. Una consecuencia importante de esta concepción es que no se puede atribuir a los sueños un significado profético y sobrehumano, como cierta filosofía había hecho erróneamente.

Sin embargo, si los cuerpos continúan cediendo materia (los «simulacros»), esto significa que subsisten hasta que la materia cedida se compensa con la recibida: la falta de aliento, o sea, el final del recambio de átomos, es la prueba evidente del término de la existencia del cuerpo.

Hasta ahora Epicuro está de acuerdo, más o menos, con Demócrito: pero sus perspectivas toman caminos diferentes cuando ambos se preguntan si los «simulacros» reflejan tal y cual la forma del objeto del que proceden. De hecho, no podemos excluir que, en el espacio que recorren para llegar hasta nosotros, no sufran un cambio de tal envergadura como para devolvernos una imagen distorsionada del objeto del que se separaron. Cuando percibimos un olor o un color, ¿qué nos asegura que corresponde realmente a la realidad o no es más bien una deformación de ella, quizá debido a que las εἴδωλα, en sus trayectorias, han encontrado otros átomos o han cambiado su naturaleza? De este punto depende totalmente la posible concepción del conocimiento perceptivo como infalible o engañoso.

A esta pregunta, Demócrito y Epicuro responden de manera diametralmente opuesta. Demócrito distingue entre el conocimiento «por naturaleza», que tiene por objeto los átomos y el vacío, y el conocimiento «por convención», que tiene por objeto los conglomerados atómicos; esto significa que cuando percibimos los colores, vemos los objetos o escuchamos los ruidos, estamos recibiendo un conocimiento ilusorio, distorsionado y convencional, un «falso conocimiento», ya que –para quedarnos con el ejemplo olfativo– el perfume de una flor es algo que, en sentido estricto, no está en la flor misma, sino en nosotros como sujetos perceptores. De hecho, los átomos –como hemos señalado anteriormente– no tienen cualidades y, por ello, al ser nada más que cantidad, despiertan en nosotros las sensaciones que provienen del impacto sobre nuestros órganos sensoriales. Por lo tanto, al desprenderse de la flor, los «simulacros» llegan a la conciencia por medio de nuestros órganos sensoriales y producen la sensación de olor, de rojo, etc. Todas cualidades que, precisamente por eso, no hallan cabida en la naturaleza meramente cuantitativa de los átomos. De esta manera, se crea un conocimiento meramente ilusorio, que nos aleja de los principios constitutivos de la realidad haciéndonos creer que es el olor, el rojo, etc. lo que existe, cuando en realidad, solo los átomos y el vacío tienen una existencia objetiva, externa al sujeto perceptor e independiente de ella.

En este sentido, las «imágenes» no reflejan fielmente las formas de los objetos de los que proceden, al contrario, estas últimas se ven constantemente modificadas por nuestros sentidos. A este propósito dice Demócrito: «Opinión lo amargo, opinión lo dulce, opinión lo cálido, opinión el frío, opinión el color: solo los átomos y el vacío constituyen verdad»[7]. Y añade: «Hay dos formas de conocimiento, una genuina y otra oscura; y a la oscura pertenecen todos estos objetos: vista, oído, olfato, gusto y tacto. La otra forma es la genuina y los objetos de esta son desconocidos [al conocimiento sensible u oscuro]»[8].

La solución propuesta por Epicuro es totalmente opuesta: en su opinión, las sensaciones nunca mienten y, por esta razón, «todos los sentidos son heraldos de la verdad»[9]. El camino seguido por Demócrito, al negar la validez objetiva de las cualidades y resolviéndolas con las apariencias fluctuantes, le parece a Epicuro demasiado peligroso, ya que conduce inexorablemente a dudar de

nuestros conocimientos y pone en peligro todo sistema filosófico: para enfrentar este problema, él distingue sabiamente entre las «cualidades esenciales» de los cuerpos y las «cualidades accidentales».

En su opinión, hay cualidades sin las cuales el cuerpo es inconcebible (por ejemplo, «la posición erecta» en el caso del hombre) y otras que son accesorias y transitorias (el color del pelo o de los ojos). Ya que las cualidades son también percibidas junto con los cuerpos, no se debe dudar de ellas: entre otras razones porque ellas también provienen de los «simulacros», que nos brindan informaciones indudablemente ciertas, ya que se mueven con una velocidad instantánea, como la del pensamiento y, por lo tanto, no pueden distorsionarse a lo largo del camino que las lleva del objeto al sujeto. De ello se deduce, con buena paz de Demócrito, que no hay ninguna razón para dudar de las sensaciones: todas son igualmente verdaderas, reflejan inevitablemente la realidad y nunca nos engañan.

Pero, al dar este paso, Epicuro parece no darse cuenta de que, tomando la sensación como fuente de toda verdad, corre el riesgo de abrir la puerta al subjetivismo relativista que Protágoras[10] hizo valer en su tiempo, según el cual «el hombre es la medida de todas las cosas», con la consecuencia de que la miel, que para mí es dulce, puede con igual legitimidad ser amarga para otro; el «hombre» al que se refiere Protágoras no era, de hecho, el Hombre con H mayúscula, el género humano: era más bien el ser humano de carne y hueso, que ve las cosas a su manera y de forma diferente respecto a cualquier otro hombre. Porque si es cierto lo que atestiguan los sentidos, ¿no es igualmente cierto que transmiten sensaciones diferentes de la misma cosa a personas diferentes o, a veces, a la misma persona? La bebida que para mí es amarga, para otra persona es dulce; o, exagerando las cosas, una comida que me pareció salada el año pasado, hoy ya no me parece tal. El subjetivismo relativista como el de Protágoras está a la vuelta de la esquina: y si uno termina empantanándose en el relativismo, colapsa también todo dogmatismo y, con él, la tranquilidad del alma.

Epicuro aborda el problema solo de manera tangencial y, además, sin ninguna solución real, a no ser que convertir los «simulacros» en los depositarios infalibles de la verdad sea una auténtica solución. Lo cierto es que el filósofo del Jardín no podría en ningún caso renunciar a la certeza de

nuestros conocimientos, de lo contrario habría vuelvo a caer en la aporía democrítea que duda de las percepciones.

De hecho, el escepticismo gnoseológico de Demócrito –que ciertamente no es comparable con el relativismo de Protágoras[11]– según el cual no sabemos nada, «la verdad yace en el fondo de un pozo oscuro», con Epicuro traspasa a un hiperdogmatismo en virtud del cual «nada puede refutar a la percepción sensible»[12]. Por esta razón, Giovanni Reale acuño la acertada locución de «religión laica»[13] para definir a la filosofía epicúrea, haciendo hincapié en la fe –aunque se trate de una fe reservada totalmente a lo sensible– que la caracteriza: la convicción acerca de la infalibilidad absoluta de los sentidos y la veracidad de las percepciones tienen, en el pensamiento de Epicuro, rasgos fideístas más que racionales; no olvidemos que la palabra (o Verbo) de Epicuro fue transmitida en forma hiperdogmática y era para sus discípulos, cercanos y lejanos, una especie de «catecismo» a memorizar con el fin de ganar la tanto deseada felicidad.

Para el atomista de Abdera, toda sensación es una mistificación de la realidad; para el filósofo del Jardín, en cambio, es la verdad misma. Si lo que dice Cicerón[14] es cierto, Demócrito pensaba que el sol era inmensamente largo, mientras que Epicuro creía que tenía solo dos pies de diámetro. Esto revelaría la sustancial adhesión del filósofo del Jardín a los patrones eleáticos según los cuales, como ha señalado agudamente Domenico Pesce, estamos llamados a elegir necesariamente entre «el dogmatismo y el escepticismo, *tertium non datur*»[15]. Sin ni siquiera tomar en cuenta un camino intermedio, nuestro autor opta por la solución radical del dogmatismo.

Para justificar su fe en las manifestaciones sensibles, Epicuro trae a colación varios argumentos: en primer lugar, señala que la sensación, en cuanto afección, es pura pasividad. Lo cual significa que, lejos de producirse autónomamente, es producida por otra cosa, de la que es un efecto: por esta razón, la sensación debe corresponder fielmente a lo que la produjo. Precisamente porque las aceptamos pasivamente, sin ninguna posibilidad de modificarlas, las sensaciones nos llegan intactas.

Que las sensaciones no pueden engañarnos está demostrado por el hecho de que son un producto de la estructura atómica de la realidad: los «simulacros» no son imágenes en sí mismas, sino más bien fragmentos de la realidad que,

girando en el aire, impactan en nuestros órganos sensoriales, desencadenando el proceso cognoscitivo. En otras palabras –y tal vez simplificando un poco las cosas–, las sensaciones no distorsionan la realidad porque ellas mismas son parte de esa realidad que llega hasta nosotros.

Cuando vemos un objeto delante de nosotros, esto ocurre precisamente porque se liberan átomos que llegan hasta nuestros ojos, sin ninguna posibilidad de error. Otra prueba de la certeza absoluta de las sensaciones es que son «a-racionales»[16], es decir, libres de cualquier posible intervención de la razón (que, como hemos visto, es la fuente del posible error) antes de que lleguen hasta nosotros: al ser a-racionales, no pueden quitar (o agregar) nada que las distorsione. Las sensaciones, absolutamente independientes, a-racionales y pasivas, reflejan fielmente la realidad tal como es en sí misma; por lo tanto, no tiene sentido dudar de las manifestaciones sensibles, que, en su total fiabilidad, posibilitan esa vida dogmática, satisfecha por las manifestaciones sensibles, que Epicuro nunca se cansa de alabar y experimentar en primera persona en su Jardín.

Teniendo en cuenta lo que hemos estado diciendo sobre el relativismo de Protágoras, se podría objetar que una sensación puede ser renegada por una sensación posterior: y ciertamente no es una objeción peregrina. ¿Cuántas veces, nos ha pasado a todos, sentimos frío o salado lo que antes habíamos percibido como caliente o dulce? Epicuro no se plantea el problema, lo cual es sin duda un punto débil de su teoría: está convencido de que las sensaciones no pueden oponerse a otras sensaciones homogéneas, ya que –precisamente porque son homogéneas– tendrían necesariamente su propio valor; ni tampoco se pueden oponer sensaciones heterogéneas que, como tales, se refieren necesariamente a otros objetos. Ni siquiera la razón puede reclamar el derecho a negar las sensaciones, ya que depende totalmente de ellas, como aclararemos mejor al indagar la noción de «prolepsis». Sobre este punto, Lucrecio es de una claridad adamantina:

> «Así en la relación de los sentidos
> Si no hay seguridad y confianza,
> Los juicios que formares es preciso
> Te salgan todos falsos e ilusorios»[17].

Puesto que la razón arranca de los sentidos, y sobre ellos forja los conceptos de verdadero y falso, no puede en ningún caso oponerse a ellos: los que hacen descansar los sentidos sobre la razón, confiándole la tarea de juzgar la legitimidad de las manifestaciones sensibles, razonan al contrario, ponen el conocimiento, que estaba cabeza abajo, de pie[18].

Por lo tanto, ese ámbito de la sensación que Platón había descartado como πίστις, o sea como «creencia» ciega (irracional e incapaz de dar cuenta de sí), que no descansa en la certeza de la «ciencia» (ἐπιστήμη), sino en la mutabilidad de la «opinión» (δόξα), es elevada por Epicuro al rango de garantía suprema de veracidad cognoscitiva, el criterio más cierto para lograrla.

En general, las sensaciones –no se cansa de repetir el filósofo del Jardín– están marcadas por una «evidencia inmediata» (ἐνάργεια), precisamente porque derivan de la acción directa del mundo externo sobre nuestro órganos sensoriales: usando el vocabulario husserliano, que puede ayudarnos a comprender, los contenidos de las sensaciones se nos ofrecen en su inmediatez originaria. Demócrito se equivocó, pues, al rechazarlas como opiniones mendaces y contrarias a la verdad que el intelecto comprende autónomamente.

Pero si es cierto que para el filósofo del Jardín las sensaciones nunca engañan, sin embargo, no todas son evidentes: las que no son evidentes son inciertas y esperan ser confirmadas por las otras, para que puedan pasar a un estado de evidencia. Con la repetición de las representaciones evidentes surge el concepto general («hombre», «caballo», etc.), que Epicuro llama también «prolepsis» (πρόληψις, del verbo griego προλαμβάνω, que literalmente significa «adelantar»), es decir, «conocimiento anticipado» o «prenoción». La prolepsis, de hecho, permite conocer de antemano, sobre la base de las sensaciones que ya hemos recibido de los objetos individuales, las características que los identifican. Y así, viendo un objeto, será posible, sobre la base de este «conocimiento anticipado» o previo, reconocerlo y hacer el razonamiento siguiente: el objeto que estoy percibiendo ahora, puesto que tiene ciertas propiedades ya conocidas a través de un concepto determinado, es un caballo o un hombre, y así sucesivamente. En otras palabras, hay prolepsis cuando, por ejemplo, después de haber experimentado, al menos una vez, qué es un caballo, sucesivamente puedo pensar en él sin verlo realmente, porque la idea del caballo ha quedado en mi memoria. Por el contrario, los estoicos estaban convencidos de que las nociones

universales, lejos de ser adquiridas empíricamente, eran inherentes al hombre, porque este último, es el único ser dotado de razón. No es difícil de entender que las consecuencias en el ámbito moral de este «innatismo» son de extrema importancia y muy distantes de la perspectiva epicúrea.

Sobre el concepto de prolepsis en Epicuro, surgió una animada *querelle* entre sus intérpretes: los principales interlocutores destacaron unas veces el momento empírico, otras el apriorístico, haciendo de la prolepsis una auténtica experiencia de superación a favor del plano racional: ya Emmanuel Kant había abogado por una interpretación en este segundo sentido, leyendo la prolepsis como una superación impropia de lo empírico a favor de lo metafísico[19], como si Epicuro no hubiera aclarado previamente que la prolepsis tiene su origen en la experiencia y fuera de ella no admite nada. Fiel a la línea trazada por su maestro ideal, también el neokantiano Paul Natorp[20] vio en el concepto epicúreo de prolepsis una formulación embrionaria del apriorismo. Siguiendo esta estela, De Witt llega a conclusiones aún más radicales, sostiene que la prolepsis corresponde al materialismo de la anámnesis platónica: según esta interpretación –que evidentemente fuerza un poco el texto de Epicuro– podemos identificar y reconocer los objetos con los que nos topamos a diario en el mundo empírico porque ya conocemos *a priori* los conceptos correspondientes, la experiencia no hace más que recordárnoslos. Si De Witt[21] tuviera razón, esto significaría, paradójicamente, que el núcleo de la gnoseología epicúrea sería innatista y que el materialismo, del que Epicuro se proclama abiertamente defensor en todas las demás áreas de la filosofía, no sería más que una contaminación de dicho innatismo.

Margherita Isnardi Parente hace hincapié particularmente en que la prolepsis, siendo el canon del conocimiento, no debe entenderse en ningún caso como un mero «reflejo conceptual derivado mecánicamente del hecho de imprimir una serie de imágenes en la mente o de como las "imaginamos en la mente"»[22]. Ahora bien, todas estas lecturas no encajan con el materialismo epicúreo dado que son totalmente incompatibles con él y terminan por reintroducir la primacía del plano noético sobre el fenoménico, reconduciéndolo al mundo platónico de las Ideas que Epicuro había abandonado.

Si no queremos salir del reino del materialismo y la coherencia, entonces debemos entender la prolepsis en el sentido que hemos indicado

anteriormente, es decir, como anticipación de la experiencia a través de los conceptos adquiridos por vía puramente empírica: en otras palabras, toda prolepsis se presenta como un «concepto mental» (*énnoia*)[23]o «pensamiento universal almacenado de lo que a menudo se aparece desde el exterior»[24], esto es, un recuerdo, y si no tuviéramos ninguna relación con el mundo exterior, nuestra mente quedaría como una hoja de papel en blanco.

De hecho, las sensaciones que recibimos dejan en nosotros «impresiones» (τύποι), así pues, cuando vivimos nuevas experiencias, recordamos las sensaciones pasadas y las entendemos a la luz de las antiguas. De esta manera, el proceso sigue firmemente anclado en la experiencia, sin sobrepasarla nunca: en el caso de Epicuro, por lo tanto, vale plenamente el lema empirista *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* [no hay nada en el intelecto que antes no haya estado en la experiencia], con el que se descarta todo posible innatismo.

La mente, como la concibe Epicuro, se configura, pues, como una *tabula rasa* que, experiencia tras experiencia, va enriqueciéndose con conceptos a la luz de los cuales interpretar las experiencias posteriores; pero estos conceptos –como acabamos de ver– no caen del cielo ni existen *a priori* en nosotros, sino que los deducimos empíricamente de ese mundo exterior con el que nos relacionamos constantemente. El gran problema de los universales, que Platón había intentado solucionar con la Teoría de las ideas y su mundo independiente y de naturaleza superior, mientras que Aristóteles lo había resuelto sin salir de *este* mundo, Epicuro lo retoma y resuelve con la prolepsis, sin concederle nada al innatismo platónico: de este modo, llega a constituirse como una sólida base sobre la que descansa toda reflexión, todo razonamiento, toda opinión y, más en general, toda actividad racional, susceptible de ser verdadera o falsa.

La experiencia se origina almacenando en la memoria los conceptos extrapolados de la esfera empírica, y el error nunca nace de las sensaciones, sino siempre del razonamiento y el lenguaje: el error, en particular, se da cuando utilizamos palabras que no corresponden al objeto percibido, como cuando vemos un hombre y decimos «este es un caballo». En otras palabras, «en lo que opinamos hay siempre falsedad y error cuando por testimonio no se confirma, o por testimonio se refuta»[25] induciéndonos a hacer afirmaciones sin un adecuado fundamento empírico.

Para aclarar mejor este punto crucial, Lucrecio trae a colación[26] un ejemplo extraordinariamente sorprendente: cuando miramos a distancia las torres cuadradas de una ciudad, estas nos parecen redondas no porque los sentidos nos engañen, sino porque la razón formula juicios inadecuados. De hecho, tan pronto como nos acercamos a las torres los sentidos cobran más fuerza y, en seguida, nos damos cuenta del error cometido. Así, cuando Orestes veía a las Erinias, no estaba engañándose, ya que la imagen que se le presentaba estaba garantizada por los simulacros atómicos; pero se equivocaba al pensar que las Erinias existían concretamente; una vez más, la fuente del error es la opinión, no la sensación. Así pues, las representaciones evidentes son el «criterio» (también llamado «canon») que nos permite testificar a favor o en contra de los juicios que nos formamos sobre los objetos a través de los conceptos.

También la ausencia de una prueba contraria puede servir para confirmarla, aunque tenga un poder demostrativo inferior: así, por ejemplo, es lícito pensar que los hombres son mortales basándonos en el hecho de que, al menos hasta ahora, la percepción no nos ha proporcionado pruebas contrarias.

Entrelazando la percepción y los conceptos, se obtienen las «inferencias», que nos permiten deducir lo que no es evidente de lo que es evidente: este es, por ejemplo, el caso del concepto de vacío, que en sí es una de las tantas «realidades intangibles» (ἄδηλα), que solo pueden captarse por inferencia, por ejemplo, por el movimiento de los átomos (que necesita precisamente de un espacio vacío para que pueda darse).

Precisamente en la inferencia epicúrea –que se centra sobre todo en la inferencia por analogía– Cyril Bailey[27] vio un intento importante para ir más allá de la mera experiencia y tratar de ganar un territorio nuevo y superior donde estos puedan ser independientes del nivel empírico que los origina. Una vez que los conceptos hayan sido adquiridos empíricamente, podrán dar vida a su propio mundo –situado en la mente humana y no en el hiperuranio platónico– en el que se enfrentan, se unen y chocan entre sí.

La misma noción de «proyección aprehensiva de la reflexión» (ἐπιβολὴ τῆς διανοίας), es decir, la inferencia en virtud de la cual, más allá de la fenomenicidad, se captan los principios constitutivos de la realidad (los átomos y el vacío), no es más que un acto puramente racional: esta surge de una ineludible observación de la realidad, pero va más allá, hasta llegar a admitir la

existencia de lo que no existe en la realidad, aunque encuentre confirmación en ella. Siguiendo esta estela, Epicuro emplea con sorprendente frecuencia[28] términos como ἐπιλόγισις y ἐπιλόγισμα, ambos directamente relacionados con el término λόγος, que se refiere a una dimensión racional que no coincide con la experiencia sensible.

El sistema epicúreo, de inspiración materialista, otorga plena dignidad a la esfera intelectual, al pensamiento: en efecto, en sentido estricto, al menos en lo que se refiere a la ética, el segundo domina sobre el primero, puesto que es la razón la que debe seleccionar los placeres a seguir, descartando todos los demás. De modo que, la posición de Epicuro no tiene nada que ver con el futuro «materialismo vulgar», corriente filosófica desarrollada por los pensadores alemanes Jacob Moleschott, Ludwig Büchner y Karl Vogt, según los cuales «el cerebro segrega pensamientos como el hígado segrega bilis y los riñones orina».

En este sentido, se entiende muy bien cómo el plano de la lógica se superpone al de la física: de hecho, los principios a través de los cuales pensamos lo real son los mismos que subyacen a toda realidad física, de la que forman parte a pleno título. Pensamos de cierta manera porque la realidad está hecha de esa manera, nos limitamos a modelar sobre ella nuestra mente a través de los conceptos que derivamos de ella. Las proposiciones de nuestro lenguaje expresan simplemente las relaciones existentes en el mundo; si es cierto lo que dice Cicerón[29], Epicuro llegó incluso a negar la validez del «juicio disyuntivo» (entre dos proposiciones solo una puede ser verdadera) para eliminar de esta manera la necesidad en el mundo físico y, por consiguiente, del pensamiento. Mucho más en sintonía con la filosofía de la naturaleza de Epicuro –en particular, con la meteorología– será el «juicio conjuntivo» que abre un abanico de posibilidades todas ellas admisibles. Epicuro rechaza totalmente la dialéctica, a la que Aristóteles le había dado tanta importancia, tachándola de ociosa y no indispensable.

Con el enfoque epicúreo nos enfrentamos al colapso de toda dualidad entre la realidad material y el pensamiento: siendo los átomos y el vacío los principios constitutivos de todas las cosas, no puede haber ninguna dualidad entre la realidad física y la mente humana que, por lo tanto, llegan a coincidir, dado que el pensamiento se caracteriza por ser un mero epifenómeno de la materia. Los principios de la lógica coinciden perfectamente con los principios

de la física, porque los principios que nos permiten pensar correctamente la realidad son los mismos que subyacen a la realidad física. Precisamente por esa razón, Epicuro en la física se apela a la máxima exactitud terminológica posible, como expresión de la exactitud lógica: de hecho, como se ha dicho, dada la impresión de una cosa (siempre verdadera) la mente elabora una representación de la misma (real, porque está hecha de átomos, y siempre verdadera), que se traduce inmediatamente en un «nombre» (también este real y formado por átomos y, por lo tanto, siempre verdadero). Este nombre es, pues, la traducción de la impresión en un sonido: y, dado que la impresión es a-lógica, el nombre es «apofántico», es decir, deriva de modo espontáneo e inmediato de la impresión, exactamente como una interjección. Lejos de ser una invención humana, el lenguaje tiene un origen puramente natural[30]: no hace más que dar forma a nuestras percepciones y afecciones, a través de los medios fónicos que tenemos por naturaleza. En particular, los primeros hombres emitían sonidos en función de las cosas que querían indicar; con la evolución histórica de las diferentes civilizaciones, el lenguaje se fue historicizando y refinando cada vez más, convirtiéndose, poco a poco, en algo convencional. De esta manera, es posible dar cuenta de los diferentes idiomas que se hablan en el mundo, todos ellos pertenecientes a una misma lengua natural originaria. Epicuro y sus discípulos consideraban el griego como la máxima expresión de la sabiduría, hasta el punto de reconocerla como la lengua de los dioses.

La perspectiva democrítea que pone en duda lo real es arrasada a golpes de dogmatismo y, no menos que en la física, también en el ámbito gnoseológico es funcional a la ética. Es como si Epicuro, incluso antes de elaborar su doctrina sobre el conocimiento, evaluara atentamente las consecuencias éticas que conlleva el escepticismo democríteo. La conclusión a la que llega es evidente: dudar de todo solo puede provocar una inquietud total, una guerra declarada contra los sentidos y contra esa experiencia que, lejos de confesarnos la verdad, nos aleja de ella cada vez más. Si los sentidos mienten, entonces, todo lo que recibimos de ellos es un gran engaño que, en lugar de permitirnos conocer el mundo en su verdadera esencia, lo disfraza y nos hace creer en la falsa apariencia de los fenómenos.

Michel de Montaigne no tardó en comprender este peligro, respecto al cual

dijo con gran eficacia:

> «Quien me llevara a negar el poder de los sentidos me dejaría indefenso; no podría hacerme objeción más capital: los sentidos son el principio y el fin del conocimiento humano»[31].

El dogmatismo lleva a consecuencias muy diferentes: al aceptar como verdaderas todas las manifestaciones sensibles, no entramos en conflicto con la realidad, que es tal y como se nos presenta y, por lo tanto, no requiere el esfuerzo de ir más allá de los fenómenos que tanto preocupaban a Demócrito. Los fenómenos son suficientes para comprender la esencia de la realidad: la verdad no se encuentra en el fondo del pozo, como había pensado el atomista de Abdera, sino, al contrario, está al alcance de todos, de jóvenes y viejos, en fin, para cualquier persona que se dedique a la filosofía. De este modo el hombre puede exorcizar la antinomia del alma –tema que atormentaba a Demócrito– que debe intentar comprender intelectualmente los principios en claro contraste con la realidad experimentada. La realidad tal como aparece es efectivamente una determinación fenoménica producida por el choque entre los átomos y nuestros órganos sensoriales, pero es una fenomenicidad que no nos engaña y en la que es lícito, e incluso necesario, confiar. La fuerza con la que esta diferente concepción gnoseológica se reverbera en la ética está respaldada por la existencia antitética llevada a cabo por los dos filósofos: la vida de Demócrito, según las fuentes antiguas, sobre todo Cicerón, es un inquieto vagabundear por el mundo buscando desesperadamente la verdad, que nunca se encuentra en los sentidos y, por lo tanto, siempre es inalcanzable para el filósofo. Este descarta toda manifestación sensible como si fuera un engaño o una mentira que va en contra del concepto de átomo: se ve obligado a optar por el mundo sensible o por el mundo conceptual de los átomos, porque la elección de uno implica la exclusión del otro. Demócrito está constantemente en vilo por una antinomia, que no le permite sentirse en paz, entre la verdad de su conciencia y la percepción del mundo fenoménico: la primera solo confirma la existencia de los átomos y el vacío; mientras que la segunda, desvelando un mundo constituido por cualidades, objetos externos y sensaciones, contradice claramente la primera, manteniendo su alma en un estado de incesante inquietud. Al confiar en el mundo intelectual de los

átomos, solo puede devaluar la experiencia fenoménica como engañosa e ilusoria. La suya es, pues, una conciencia infeliz porque está insatisfecha con lo real; el resultado es la imagen de un *vir eruditus* [hombre erudito][32] versado en todos los campos del saber, pero que en el plano de la praxis se aleja de la realidad, que ve como el reino de la mentira y del alejamiento de la verdad.

Según cuenta la leyenda, desesperando del saber, se quita él mismo la vista[33] para liberarse de la esclavitud del mundo sensible y poder ejercer su intelecto con mayor libertad, sin ser desviado por los errores y engaños de la empiria. Así se explica la imagen, que se ha convertido en proverbial, de Demócrito como «el filósofo que ríe»[34], atestiguada por Horacio (*si foret in terris, rideret Democritus*[35]) Cicerón[36], Séneca[37], Juvenal (*perpetuo risu pulmonem agitare solebat Democritus*[38]), Luciano[39], Montaigne y Arthur Schopenhauer[40]. Demócrito, en perpetua lucha con el mundo exterior a cuyas manifestaciones no puede creer, termina por reírse –pero con una risa amarga, propia de una conciencia desgarrada– de los que confían en los sentidos y esperan poder descifrar el mundo a partir de esos infalibles engañadores. La suya es una risa amarga, que trata de ocultar el malestar y la inquietud del filósofo de Abdera, atormentado por la guerra de su intelecto contra el mundo exterior. En Demócrito, por otra parte, hay una segunda e irresuelta antinomia entre la gnoseología y la ética, una antinomia que emerge en toda su problematicidad del concepto de *euthymia*, «tranquilidad del alma», que es el corazón de la ética democrítea: ¿cómo podemos tener una mente tranquila y un alma en paz sabiendo que todo lo que nos rodea es una mentira, que nuestro conocimiento no hace más que engañarnos y que no tenemos ninguna libertad? La serenidad de la existencia está irremediablemente comprometida por la conciencia de que el mundo en que vivimos es un gran engaño: un engaño que, además, no se puede solucionar en ningún caso, ya que lo causamos nosotros mismos cada vez que entramos en contacto con los átomos. Es un engaño constitutivo del ser humano y, por eso mismo, destinado a no ser nunca superado, al igual que la angustia que nos provoca.

Esta insanable contradicción es precisamente lo que Epicuro quiere evitar a toda costa: su «revolución copernicana»[41] *ante litteram* consiste, una vez más, en anteponer la ética a todo lo demás, incluso a la gnoseología. El interrogante que se plantea a sí mismo, incluso antes de preguntarse «¿cómo conocemos la

realidad?», es: «¿Cómo debemos conocer la realidad para eliminar el estado de turbación del alma y conseguir la felicidad?». El dogmatismo es la medicina más auténtica para calmar y, tal vez, para aplacar la angustia existencial, sustituyéndola con la plácida serenidad de quien no está atormentado por dudas e incertidumbres.

El camino recorrido por Demócrito es demasiado peligroso y, por tanto, a esa pregunta, el filósofo del Jardín responde de la manera indicada más arriba: debemos confiar siempre en la experiencia para poder llevar una existencia feliz sin temor a equivocarnos. Por esta razón, en la vida se siente plenamente a gusto con la filosofía y lleva una existencia volcada totalmente en la felicidad, posiblemente una felicidad que no sea inferior a la de los dioses: si el filósofo de Abdera está en constante movimiento en busca de la verdad, recorriendo las tierras de medio mundo (llegando quizá hasta Persia, Etiopía y la India), Epicuro, en cambio, funda y vive tranquilamente en su Jardín, en compañía de unos pocos amigos selectos, charlando de lo fácil que es ser felices escuchando la tranquilizadora voz de la filosofía.

Demócrito, a causa de su constante estado de agitación y tensión hacia una verdad cada vez más esquiva, nunca se queda en casa. Epicuro, en cambio, se aleja de ella solo dos veces, y no para buscar la verdad en un país extranjero, sino simplemente para visitar a sus amigos más queridos en las comunidades de las afuera de Atenas. El primero busca la verdad por el mundo; el segundo se la construye *ad usum sui* en su Jardín. Al amparo del mundo, en la tierra firme de su doctrina tranquilizadora, observa a Demócrito debatirse en el mar tempestuoso de la vida, arrastrado por ese escepticismo que no da tregua a su alma. El filósofo del Jardín, gracias a su dogmatismo, fue capaz de lograr un equilibrio estable entre la vida y el saber, subordinando el segundo a la primera, aun a costa de debilitarlo. El atomista de Abdera sacrificó su vida a la investigación filosófica, a la exploración del mundo y al rechazo de las apariencias fenoménicas, Epicuro sacrificó todo lo demás a la tranquilidad del alma.

Esta discrepancia, entre el nivel teorético y el práctico, a la que conduce el escepticismo, es confirmada y aclarada aún más por Lucrecio[42]: de hecho, entre los muchos argumentos a favor de la dogmática epicúrea, señala también el que afirma que un sano dogmatismo es bueno para la existencia, ya que da al alma

esa serena tranquilidad que le niega el escepticismo: este último, al igual que una fortaleza de fácil acceso pero difícil de abandonar, termina por hacer imposible la vida misma, llenándola de dudas inquietantes e incertidumbres que no favorecen ese estado de ánimo sereno en el que, con demasiada confianza, había confiado Pirrón de Elis. Por lo tanto, a la tranquila imagen de un Epicuro en paz consigo mismo y con el mundo, dichoso en su Jardín, se contrapone, según Lucrecio, la inquietante imagen del escéptico (Lucrecio probablemente está pensando en Pirrón) quien, al igual que Demócrito, viaja solo a lo largo y ancho del universo en busca de una verdad que no se deja capturar y, al hacerlo, deja pasar la vida sin disfrutarla plenamente, sufriendo siempre nuevos tormentos:

> «Pues la razón no solo se arruina,
> Sino también la misma vida al punto,
> Si no osares creer a los sentidos
> Y huir de aquellos sitios peligrosos
> Y los demás objetos que nos dañen,
> Y buscar los que traen utilidades»[43].

La referencia a los «sitios peligrosos» es probablemente una indirecta contra Pirrón, quien, suspendiendo todo juicio sobre cualquier tema y no tomando partido por nada termina siendo indiferente a los precipicios y a los ataques de perros[44]. El propio Platón, aunque solo sea en la física, había hecho profesión de escepticismo, reduciendo la φύσις al reino de la mutabilidad y la imprecisión, contra la eterna verdad de las Ideas, siempre iguales a sí mismas: el dogmatismo platónico halla su expresión más alta en el mundo hiperuránico o supraceleste, que es exactamente lo que Epicuro rechaza como concesión indebida a la metafísica. Pero, por otra parte, nunca pudo aceptar totalmente lo que había sobrevivido del platonismo con los Académicos: quienes habían perdido de vista el mundo platónico de las Ideas y habían limitado su investigación al mundo sensible, concebido, en la estela de Platón, como el reino poco fiable de una πίστις nunca reconducible a la ciencia.

Sin embargo, concebir el mundo sensible como un revoltijo caótico a merced de la duda significa paralizar la vida en la imposibilidad de actuar y disfrutar de una tranquilidad que surge de tener certezas firmes e irrefutables; en lugar de

desconfiar de las sensaciones y descartar el dogmatismo, hay que creer en cada una de ellas, porque si las renegamos colapsa también todo posible criterio para juzgar cuáles son las falsas y cuáles las verdaderas y, lo que es peor, se pierde toda posibilidad de lograr una vida feliz: de hecho, «si te opones a todas las sensaciones, no tendrás ni siquiera un principio al que referir aquellas que dices ser falsas»[45], por lo tanto, no podrás determinar cuál es la verdad, flotarás en la duda y llevarás una existencia inquieta, incapaz de juzgar lo que es verdadero, lo bueno, lo justo y así sucesivamente. El escepticismo es señalado una vez más como un peligro para la tranquilidad interior. Los escépticos estaban convencidos de que solo eliminando el juicio y la duda podrá surgir la verdadera felicidad, ausencia positiva de inclinaciones, opiniones y perturbaciones, pero este es otro asunto. Quizá sea la prueba no solo de que, como afirmaba Cicerón, toda rareza o contradicción ya ha sido dicha por algún filósofo, sino de que en la filosofía para cada argumento existen siempre dos puntos de vista diametralmente opuestos.

Es muy probable que Epicuro, no menos que Lucrecio, asumiera como blanco implícito de su mordaz polémica antiescéptica la figura de Pirrón, de quien, quizá, había oído hablar por boca de su antiguo maestro Nausífanes. Pero debemos aclarar cuál es y cómo es la realidad con la que Epicuro nos invita a relacionarnos de manera dogmática. Desde la perspectiva atomista epicúrea, se configura como una totalidad infinita[46], dentro de la cual se da la posibilidad de una infinidad de mundos posibles además del nuestro. Esta es la consecuencia natural que se deriva de la admisión de átomos infinitos y de un vacío infinito constitutivos de lo real. Admitir un cosmos finito sería una grave contradicción, ya que implicaría el reconocimiento implícito de la posibilidad de un espectador situado fuera del mundo.

Sería igualmente contradictorio hipotetizar la infinitud solo de uno de los dos principios de la realidad: si fuera infinito solo el vacío, entonces los átomos finitos se dispersarían en él; y si fueran infinitos solo los átomos, entonces no podrían tener cabida en el vacío finito. Para no caer en estas absurdas contradicciones, es necesario admitir la infinitud de ambos: de ello se deriva la imagen de un universo concebido como totalidad infinita. La tranquilizadora imagen, típicamente griega, de un mundo con bordes bien definidos, en el que la Tierra –y con ella el hombre– ocupa firmemente una posición central en la

economía del cosmos, da paso a una perspectiva en la que se derrumban los límites y el universo se extiende hasta el infinito, encerrando potencialmente un número infinito de mundos que surgen de la agregación de los átomos en el vacío. Como se recordará, tanto Platón en el *Timeo* como Aristóteles en *Acerca del cielo* habían descartado la existencia de otros mundos. Si Platón piensa que el mundo es un «ser viviente» y, por lo tanto, para ser perfecto tiene que ser uno, el Estagirita, por su parte, cree que, si por absurdo existiera un hipotético segundo mundo, sus elementos constitutivos estarían compuestos por los mismos elementos que el nuestro. Sin embargo, dado que, según la doctrina de los lugares naturales, cada elemento tendería a él, con la consecuencia de que la tierra de este segundo universo tendería a reunirse con la tierra de nuestro universo –y así todos los demás elementos–, Aristóteles pudo afirmar con certeza que el universo solo puede ser uno, a pesar de lo que había pensado Demócrito.

Ahora, Epicuro, según la teoría atomista, está convencido de que los mundos no son solo múltiples, sino también infinitos. De esta manera, además de la concepción tradicional del mundo, también se niega el concepto negativo tradicional que los griegos, a partir de los pitagóricos, pasando por Platón y Aristóteles, tenían del infinito, entendido como elemento de desorden y caos poco acorde con la armonía absoluta del universo[47]. ¿Cuáles son las repercusiones de esta perspectiva en el plano ético? A primera vista, uno podría pensar que un universo infinitamente grande podría causar perturbaciones por la falta de límites que tranquilizan el ánimo del ser humano; pero, si el universo fuera finito, sería como una jaula en la que el hombre vive prisionero, sin ninguna posibilidad de dar un espacio infinito a su propia libertad. Si lo miramos desde el punto de vista epicúreo, admitir un universo infinito significa también admitir la posibilidad de una libertad infinita para el hombre que, de este modo, se proyecta hacia un cosmos sin los angostos límites que vinculan, al menos virtualmente, su libre actuar[48].

---

1. Epicuro, «Lettera a Pitocle», en *Epicurea, op. cit.*, p. 127.
2. K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, *op. cit.*, p. 111.
3. Aristotele, *De anima,* a 1 404 [ed. it. de G. Movia, *Anima*, Bompiani, Milán, 2001, p. 65; ed. cast. *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 2014].
4. Lucrezio, *De rerum natura*, IV, 60 ss., *op. cit.*, p. 8.
5. Diogene Laerzio, *op. cit.*, X, 50, p. 1207.

6. Lucrezio, *De rerum natura*, IV, 48-57, *op. cit.*, p. 7. El pasaje de Lucrecio es una fiel transposición de las enseñanzas de la *Carta a Heródoto*.
7. Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 135, *op. cit.*
8. *Ibíd.,* VII, 138, 139.
9. Cicerone, *De natura deorum*, I, 25, 70, *op. cit.*
10. Cfr. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, O. R. Reisland, Leipzig,1921, III, 1, p. 406 [*Fundamentos de la filosofía griega*, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 1968].
11. Demócrito toma como punto de partida suposiciones e intenciones bastante diferentes respecto a las del conocido sofista, él está convencido, al igual que Protágoras, de que el mundo fenoménico es el reino de la apariencia, o, incluso, del engaño. Pero para Demócrito también es cierto que si la razón va más allá de los fenómenos puede comprender el mundo de la verdad: los átomos y el vacío. Por consiguiente, es necesario desconfiar de los sentidos y de las falsas verdades que nos transmiten. En cambio, para Protágoras, en ausencia de un mundo de la verdad, las manifestaciones sensibles, todas diferentes entre sí, se vuelven verdaderas: la paradójica consecuencia es que las verdades se multiplican al infinito y se convierten, en palabras de Pirandello, en «una, ninguna y cien mil». No hay cabida para el error, todo es verdadero: la proliferación de las verdades es aceptada positivamente.
12. Diogene Laerzio, *op. cit.*, X, 31, p. 1191.
13. G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. V, *Cinismo, Epicureismo e Stoicismo, op. cit.*, p. 126.
14. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, I, 6, 20, *op. cit.*
15. D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Laterza, Roma-Bari, 1974, p. 26.
16. Diogene Laerzio, *op. cit.*, X, 31, p. 1191.
17. Lucrezio, *De rerum natura*, IV, 482-485, *op. cit.*, p. 33.
18. Observamos, de paso, que la misma imagen del enderezamiento fue utilizada también por Marx y Engels para definir su relación con la dialéctica hegeliana: «La propia dialéctica del concepto se convertía simplemente en el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real, lo que equivalía a poner la dialéctica hegeliana cabeza abajo: o mejor dicho, a invertir la dialéctica, que estaba cabeza abajo, poniéndola de pie».
19. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781-1787 [ed. it. *Critica della ragion pura,* Laterza, Roma - Bari, 2000, *Analitica trascendentale,* libro II, cap. II, sección III; ed. cast. *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 2013, «Analítica transcendental», en Manuel García Morente, *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004].
20. P. Natorp, *Forschung zur Geschichte des Erkenntinsproblem im Alterum*, 1884.
21. N.W. De Witt, *Epicurus and his philosophy*, *op. cit.*
22. M. I. Parente, *Epicuro. Opere*, *op. cit.*, p. 24.
23. Diogene Laerzio, *op. cit.*, X, 33, p. 1191.
24. *Ibídem.*
25. Diogene Laerzio*, op. cit.*, X, 50, p. 1207.
26. Lucrezio, *De rerum natura,* IV, 353, *op. cit.*, p. 24.
27. C. Bayley, *The greek atomists and Epicurus*, 1928.
28. Cfr. G. Arrighetti, «Sul valore di ἐπιλογίζομαι, ἐπιλόγισις nel sistema di Epicuro», en *La parola del passato*, 7, 1952, pp. 119-144.
29. Cicerone, *De natura deorum*, I,25, 69-70, *op. cit.* Por otra parte, el propio Cicerón rechaza rotundamente la lógica de Epicuro considerándolo «*inermis ac nudus*» en esa esfera de la filosofía (*De finibus bonorum et malorum*, I, 7, 22).
30. Epicuro, *Lettera a Erodoto*, pp. 75 y ss., *op. cit.*, pp. 107 ss.

31. M. Montaigne, *Apologie de Raymond Sebond*, 1588 [ed. it. de D. Fusaro y S. Obinu, *Apologia di Raymond Sebond*, Bompiani, Milán, 2004, p. 465; ed. cast. «Apología de Ramón Sibiuda», en *Ensayos*, Editorial Edaf, Madrid, 1971].
32. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, I, 6, 20, *op. cit.*
33. Cicerone, *Tusculanae disputationes,* V, 39, 114 [ed. it. *Tuscolane*, Mondadori, Milán, 1995; ed. cast. *Disputaciones tusculanas,* Editorial Gredos, Madrid, 2005; *De finibus bonorum et malorum,* V, 29, 87, *op. cit.*].
34. Cfr. M. Montaigne, *Essais*, 1588, I, 50 [ed. it. de F. Garavini, *Saggi*, 2 vols., Adelphi, Milán, 1996, pp. 390 y ss.; ed. cast. *Ensayos*, Editorial Edaf, Madrid, 1971].
35. Orazio, *Epistulae*, II, 194 [ed. it. de L. Paolicchi, «Epistole», en *Orazio. Tutte le opere*, Salerno Editrice, Roma, 1993, p. 101; ed. cast. Horacio, «Epístolas» en *Obras completas*, Planeta, Barcelona, 1986].
36. Cicerone, *De oratore*, Il 58,235 = 68 A 21 [ed. it. «Dell'oratore», en *Opere retoriche*, U.T.E.T., Turín, 1976, vol. I, ed. de G. Norcio, ed. cast. *El orador*, Alianza Editorial, Madrid, 2013].
37. Seneca, *De tranquillitate animi,* XV, 1 [ed. it. «La tranquillità dell'animo», en *Seneca. Tutte le opere*, *op. cit.*, p. 218, ed. cast. Séneca, «De la tranquilidad del alma», en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1961].
38. Giovenale, *Saturae,* X, 33-34 [ed. it. *Satire*, Rizzoli, Milán, 1976; ed. cast. Juvenal, *Sátiras*, Cátedra, Madrid, 2007].
39. Luciano di Samosata, ed. de V. Longo, «Vendita di vite all'incanto», 14, en *Dialoghi di Luciano*, U.T.E.T., Turín, 1995, vol. I, p. 513 [ed. cast. «Subasta de vidas» en *Diálogos*, Planeta, Barcelona, 1988].
40. A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813 [ed. it. de A. Vigorelli, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, Guerini, Milán, 1990, p. 94, ed. cast. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Editorial Gredos, Madrid, 1998].
41. Me disculpo por utilizar esta expresión anacrónica refiriéndome a un autor que vivió varios siglos antes que Copérnico y que estaba bien lejos de una perspectiva heliocéntrica: uso esta expresión por su gran eficacia, consolidada gracias al uso que hizo de ella el propio Kant refiriéndose a su propia filosofía trascendental.
42. Lucrezio, *De rerum natura*, IV, *op. cit.*
43. Lucrezio, *De rerum natura*, IV, 507-512, *op. cit.*, p. 35.
44. Diogene Laerzio, *op. cit.*, IX, 62, p. 1217.
45. Epicuro, *Massime capitali,* 23, *op. cit.*, p. 203.
46. Epicuro, *Lettera a Erodoto*, 41, *op. cit.*; Cicerone, *De divinatione,* II, 50, 103 [ed. it. *Della divinazione*, Garzanti, Milán, 2005; ed. cast. *Sobre la adivinación*. *Sobre el destino. Timeo,* Gredos, Madrid, 1999].
47. Cfr. R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Le Monnier, Florencia, 1934 [*El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*, Eudeba, Buenos Aires, 1952].
48. La libertad entendida, por supuesto, en el sentido matizado que hemos aclarado previamente, es decir, como la ausencia de determinaciones que vinculan la acción humana a leyes mecánicas.

5
La felicidad a través de la meteorología

> *«Primeramente se ha de saber que el fin en el conocimiento de los meteoros (ya se llamen conexos, ya absolutos) no es otro que el librarnos de perturbaciones, y con la mayor seguridad y satisfacción, al modo que en otras cosas»*[1].

El lugar donde la voluntad de Epicuro de elevar la ética por encima de cualquier otra parte de la filosofía, probablemente, es más evidente en la teoría de los meteoros o meteorología, que nuestro autor aborda especialmente en la *Carta a Pitocles*[2]. Aquí, según Marx, Epicuro da lo mejor de sí mismo, alejándose no solo de la perspectiva de Demócrito, sino de todo el pueblo griego, que en los cuerpos celestes había vislumbrado algo numinoso, acabando a menudo por identificarlos con dioses reales.

Epicuro conocía muy bien la imagen paradigmática de las divinidades que Platón había difundido en el *Timeo*, fantaseando con la idea de que los dioses viven en el cielo[3]; o de que todo el pueblo griego creía en la figura mítica de Atlas, el gigante mitológico que sostenía el mundo sobre su espalda. Todos los griegos, al fin y al cabo, mirando al cielo, habían contemplado su absoluta perfección y habían visto en él una huella divina, una insuperable superioridad respecto al mundo terrestre. En este sentido, la perspectiva de Aristóteles sigue siendo filosóficamente paradigmática, gozará de gran éxito y se superará solo con la revolución científica. Vamos a recordar rápidamente algunos puntos esenciales para poder comprender en todo su alcance el ataque frontal que Epicuro llevó a cabo contra este enfoque.

En *Acerca del cielo* (*De caelo*), Aristóteles había trazado con precisión la frontera entre el mundo terrestre (poblado por cuerpos en constante devenir y formados por los cuatro elementos) y el celeste (poblado por cuerpos eternos ya que están compuestos por «éter» y pueden moverse con movimiento circular), colocando la luna como línea fronteriza entre los dos mundos. Resulta, pues, la imagen de dos mundos radicalmente diferentes entre sí en todos los aspectos;

pero Aristóteles reconoce también la existencia de una zona intermedia en la que tienen lugar los factores meteorológicos, que el Estarigita explica a través de las vicisitudes que los cuatro elementos constituyentes de lo real encuentran en su camino. Aunque se produzca *una tantum* (un terremoto o el arco iris no se ven a diario), los fenómenos meteorológicos son causados por el movimiento particular del Sol que, acercándose o alejándose de la Tierra, permite que los elementos se transformen y den vida a las estrellas fugaces, a los cometas, y así sucesivamente.

Por su parte, Epicuro rechaza esta perspectiva «dualista», despeja el campo de las falsas creencias de los poetas y se opone a toda concepción teológica y teleológica de los fenómenos celestes: en primer lugar, muestra cómo se pueden explicar «de muchas maneras» (*pollachòs*), y nunca «de manera única y absoluta» (*aplòs*) o refiriéndolos a un fin intrínseco, como creían Platón y Aristóteles. Observamos, de paso, que la explicación de Hegel[4], según el cual todos los fenómenos terrestres y celestes, sin ninguna distinción, que Epicuro explica «de muchas maneras», es equivocada: este último aplica el método de las múltiples explicaciones solo al mundo celeste.

De acuerdo con la teoría de la «múltiples explicaciones», la salida y la puesta de los astros, la diferente duración del día y la noche, el brillo de la luna y todos los demás fenómenos del cielo, pueden explicarse de muchas maneras, siempre y cuando se retroceda ante el mito y que todos se adhieren a los fenómenos. Así, en lo que respecta a los truenos:

> «Los truenos pueden originarse por la revolución del aire en las cavidades de las nubes, a la manera que en nuestros vasos; por el rimbombo que hace en ellas el fuego aéreo; por los rompimientos y separaciones de las nubes; por el choque, atrito y quebrantamiento de las mismas cuando han tomado compacción semejante al hielo; y generalmente, los fenómenos mismos nos llaman a que digamos que esta vicisitud se hace de muchos modos»[5].

No importa cómo se explica la puesta del sol, lo importante es no dar cabida a esos mitos según los cuales los cuerpos celestes estarían presididos por los dioses, o se moverían con vistas a un fin determinado: estas fantasías no solo no explican racionalmente lo que sucede, sino que generan en los hombres un estado de miedo y sumisión ante los dioses, entendidos como arquitectos y

gobernantes del cosmos, fomentando la falsa creencia de que todo en el universo está orientado hacia un fin determinado, como ya pensaban erróneamente Platón y Aristóteles.

Si, además, proporcionáramos una sola explicación de los fenómenos celestes, esta podría ser refutada fácilmente y crearía un nuevo estado de confusión y turbación; por esta razón, Epicuro no duda en reprender[6] a los que dan una sola explicación de todos aquellos fenómenos que solo pueden explicarse por conjeturas, abriendo el camino a posibles desmentidas. Si las explicaciones proliferan, incluso si una o más de ellas fueran refutadas, otras seguirían siendo válidas y, por tanto, el miedo no se apoderaría de nosotros.

El hecho de que no conozcamos todos los aspectos de los fenómenos celestes no debe asustarnos, ya que no significa que no podemos conocer, sino simplemente que todavía no conocemos, y esto no excluye que en el futuro sepamos lo que actualmente ignoramos. En cualquier caso, debemos mantener nuestro estado de equilibrio interior frente a un cielo que, aunque no se conozca plenamente, es explicable racionalmente en cada parte. La irracionalidad, de hecho, existe solo en las historias míticas divulgadas por los poetas y aceptadas por los numerosos crédulos que se abstienen de pensar con su propia cabeza y confían en el pseudo-conocimiento poético. La polémica de Epicuro contra los astrónomos se sitúa en este contexto: afirman conocer las razones de los fenómenos celestes, pero después se muestran inquietos, llenos de temores y, en última instancia, infelices, volviendo inútiles sus conocimientos astronómicos.

Para Epicuro, no es importante saber concretamente cómo se producen los eclipses o cómo sale el sol: lo que cuenta, desde el punto de vista de la ética, es saber que para cada uno de esos fenómenos celestes hay una –o quizá más de una– explicación racional, lo que equivale a admitir la inexistencia de zonas inaccesibles a la razón. En esta perspectiva, basada en el racionalismo y en la fe en el progreso, se han visto a menudo los pródromos del positivismo[7] y su actitud cientificista hacia la realidad. De hecho, el punto de vista que Epicuro hace valer en la teoría de los meteoros o meteorología recuerda, de alguna manera, el principio de «verificabilidad» de cierto neopositivismo; pero siempre hay que tener en cuenta que la posición de Epicuro está dirigida a la ética más que a la teoresis.

Por otra parte, la multiplicidad de explicaciones –que tal vez Epicuro tomó prestada de Teofrasto– cumple también otra función de importancia primordial para la ética: además de tranquilizarnos con la idea de que incluso esos fenómenos, tan distantes de nosotros y tan poderosos, no escapan a las leyes de la razón humana, nos tranquiliza en la medida en que nos sugiere subterráneamente que los cuerpos celestes carecen básicamente de una ley unitaria e inflexible (contrariamente a lo que creían Platón y Aristóteles), y actúan unas veces de un modo y otras de otro, brindando una constelación de explicaciones plausibles. En otras palabras, la multiplicidad de explicaciones es como si justificara que las realidades celestes actúan de diferentes maneras, una pluralidad de modos que es imposible determinar de una vez por todas; lo cual, además, está respaldado por el hecho de que los cuerpos celestes, que también se componen de átomos y vacío, están involucrados en la indeterminación resultante del *clinamen*.

De esta manera, la estricta necesidad negada en la esfera física también se anula en la esfera meteorológica, con efectos positivos para la ética. Dado que bajo un cielo gobernado por leyes inflexibles y perfectas nos sentiríamos inferiores e inquietos, Epicuro –fiel hasta el final a su «revolución copernicana»– no dudó en dar un vuelco a la perspectiva; en el cielo no hay nada que se comporta de manera absolutamente determinada y unitaria, todo es racional pero imperfecto, de modo que entre la tierra y el cielo no hay ninguna diferencia ontológica importante. Se anula así la dicotomía teorizada por Aristóteles y compartida por casi todos los filósofos griegos.

El cielo es como la tierra, y como ella no tiene nada que sea digno de ser temido o venerado como divino. Los mismos cuerpos celestes, que Aristóteles había imaginado formados por una materia *sui generis* –el éter–, para Epicuro son agregados atómicos al igual que cualquier otro cuerpo existente; de este modo el filósofo del Jardín nos devuelve la imagen de un cosmos en el que todo se comporta de manera racional, pero no totalmente necesaria o determinable, así como la acción humana es innecesaria e indeterminable. Se derrumba así, varios siglos antes de la revolución científica llevada a cabo por la modernidad, el presupuesto de la dualidad del mundo: la consecuencia más importante para la ciencia es la sustancial uniformidad entre lo terrenal y lo espiritual; Epicuro deduce de ello que nuestra serenidad interior no puede ser

sacudida ni siquiera por los cuerpos celestes, dependiendo de las mismas leyes que gobiernan cualquier otro fenómeno del universo. Anticipando de alguna manera –aunque con las debidas diferencias– la tesis de Marx Weber acerca del «desencantamiento del mundo»[8] producido por el avance de la racionalización, Epicuro sostiene que todo (incluso lo desconocido) puede ser dominado por la razón, así que todo miedo se vuelve infundado: nunca debemos temer a lo desconocido, porque sabemos con certeza que podemos explicarlo de un modo u otro (o tal vez en una miríada de modos diferentes).

Así que «en cuanto a la ética, se trata de ponerla en práctica, ya que la validez de la doctrina será comprobada inmediatamente por la experiencia de la vida vivida, mientras que la física, a diferencia de la ética, tiene la función negativa de liberación en lugar de la promoción positiva, y no habrá ninguna necesidad de poseer la doctrina, de saber cuál es la verdadera explicación de los distintos fenómenos, bastará con saber que esta explicación existe»[9].

La necesidad absoluta (Demócrito), el finalismo y el providencialismo (Platón y Aristóteles) se descartan como amenazas insidiosas a la libertad del hombre. En efecto, admitir que el mundo no es el resultado necesario de causas determinantes, ni ha sido creado para alcanzar un fin establecido *a priori*, ni es un mundo ordenado por la intervención constante de los dioses, significa abrir vastos horizontes a la libertad humana para que pueda decidir y actuar, elegir y darse pautas de comportamiento cuyo objetivo sea la felicidad personal.

Según Marx, en la teoría de los meteoros, la doctrina de Epicuro alcanzó el punto más alto y original de toda la tradición griega, liberándola de esa actitud de miedo y sumisión al mundo celeste. Epicuro, no menos que Prometeo, desplazó su atención de los dioses al hombre y a su felicidad personal, frente a la cual todo lo demás es secundario. Su revolución, como la que llevó a cabo Copérnico en la Edad Moderna, cambia radicalmente el enfoque prospectivo, desplazando el punto de vista; pero, a diferencia del astrónomo polaco, que terminó poniendo al hombre al borde del universo, el de Epicuro lo sitúa en una posición absolutamente central, convirtiéndolo en el objetivo mismo de la filosofía, en su punto principal de reflexión.

La suya es, ante todo, una filosofía *del* y *para* el hombre, al igual que –en el ámbito teológico– los dioses viven apartados del mundo y no se ocupan de los asuntos humanos: en otras palabras, como la perspectiva de Dios es

necesariamente teocéntrica, así la del hombre debe ser antropocéntrica. Copérnico desplaza el punto de vista de la Tierra al Sol, y, de esta manera, descentraliza al hombre; Epicuro, por el contrario, traslada su atención filosófica de la naturaleza exterior al hombre: todo lo demás está subordinado a sus necesidades (la ciencia, la teología, la gnoseología, la política, etc.). Por eso, poniendo al hombre en el centro del universo, Epicuro es «en ciencia lo que Prometeo fue en el mito»[10]. De esta manera, la filosofía deja de ser un fin y se convierte en el medio para alcanzar la felicidad; por esta razón, según Epicuro, «es necesario no fingir que filosofamos, sino filosofar realmente: no necesitamos, en efecto, aparentar que estamos sanos, sino estarlo verdaderamente»[11]. Además de la comparación que se suele hacer entre la filosofía y la medicina, es interesante, en el pasaje que acabamos de citar, la referencia polémica al «fingir» que filosofamos, como si fuera una actividad meramente teorética que, con su mirada desinteresada sobre el mundo, no se preocupa en absoluto por el sujeto contemplador ni por su existencia concreta. En contra de esta posición ilusoria, nuestro autor hace valer la posición contraria, la de la «verdadera filosofía» que tiene implicaciones prácticas inmediatas y pone al sujeto y su vida en el centro de su reflexión; la de Epicuro es –empleando una expresión que le gustaba a Marx– una filosofía que se hace mundo, es decir, desciende del cielo a la tierra del hombre y de la praxis. Una expresión fuerte, que describe eficazmente la revolución filosófica lograda por nuestro autor.

Cabe destacar que, curiosamente, con la teoría de las «múltiples explicaciones», Epicuro ha proporcionado –una vez más– pistas importantes a la física moderna, que, a menudo, ha tenido que dar diferentes explicaciones del mismo fenómeno: sin profundizar demasiado en ello, nos limitamos a señalar que uno de los casos más significativos es probablemente el de la luz que, sobre todo a partir del siglo XVII, ha sido interpretada unas veces como un fenómeno corpuscular (pensemos en Descartes o Newton, y, mucho más tarde, en Planck), otras como un fenómeno ondulatorio (pensemos en Huygens y, posteriormente, en Young y Fresnel, hasta Maxwell). Sobre la importancia de las múltiples explicaciones para la ciencia moderna insistió sobre todo Anthony Long:

> «Dentro de cierto límite, este es [el método de las múltiples explicaciones]

> un admirable principio científico: pensemos tan solo en el debate alimentado por las hipótesis actuales sobre el origen del universo, que todavía no ha sido completado sobre la base de los datos empíricos»[12].

Con la diferencia, por supuesto, que el de Epicuro sigue siendo un enfoque funcional a la ética y al sujeto, mientras que la ciencia permanece firmemente anclada en la primacía objetivista. El atomismo moderno y, más en general, el materialismo del siglo XIX, debe mucho a Epicuro y a Demócrito, este hecho es respaldado también por Friedrich Albert Lange que, en su *Historia del materialismo* (1866), argumenta que «la teoría atomista moderna nace de la teoría atomista de Demócrito, mediante transformaciones lentas y sucesivas»[13] en un recorrido donde, si lo miramos bien, el epicureísmo representa la primera etapa.

Con esta concepción liberadora de la filosofía, el ataque de Epicuro contra el platonismo es frontal y, como ya hemos dicho, sin exclusión de golpes: Epicuro rechaza totalmente la teoría de Platón y la reemplaza con otras concepciones que, aunque no den cuenta de todo con ese rigor dialéctico propio del filósofo de las Ideas, logran que el hombre viva en un estado duradero de serenidad, de ataraxia, que ningún factor externo puede perturbar. Así, el finalismo platónico se convierte en un mecanicismo que, a diferencia del democríteo, otorga grandes márgenes de libertad a la acción humana. El innatismo platónico da paso a un empirismo radical por el cual los conceptos que enriquecen gradualmente nuestra mente se deducen del mundo exterior y de la relación que vamos entablando con él: el mundo de las Ideas es sustituido por el mundo sensible, que alberga potencialmente otros infinitos mundos como el que habitamos y que se compone igualmente de átomos y vacío.

El escepticismo con el que Platón había mirado el cambiante mundo de la φύσις se contrapone a la visión dogmática de un mundo perfectamente compatible con la razón. La rehabilitación que hace Epicuro de Demócrito es de lo más antiplatónico posible: el materialismo de Demócrito –aunque nunca se mencione a su fundador en todo el *corpus* de las obras platónicas– había sido objeto de críticas por Platón en *El Sofista*, cuando, al describir la «gigantomaquia, una suerte de lucha de gigantes en torno a la entidad» (γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας[14]), que contraponía los «amigos de las Ideas» –que reducían la entidad a lo puramente inteligible– a los «hijos de la tierra», los

cuales, en cambio, la resolvían en la materia. Estos últimos, cuyo punto de vista está representado por Demócrito en su grado máximo, creen que lo único que existe es lo corpóreo y no dudan en «bajar» cada cosa a la tierra, revelando su reticencia a discutir con interlocutores que apoyan tesis divergentes de las suyas. Platón[15] los llama «hombres terribles», comparándolos con los Titanes y su implacable lucha contra los dioses del Olimpo; la solución ofrecida por Platón a esta posición materialista es una dura refutación: a la pregunta de si la justicia, el valor, la virtud, el alma –todas realidades cuya existencia está comprobada por el consenso común de los hombres– deben considerarse como materia, ellos evidentemente no pueden responder afirmativamente y, por eso mismo, admiten la derrota de su propia teoría. A esta teoría, Platón opone su conocida tesis según la cual el ser es la «potencia» (δύναμις[16]) que puede llevar a cabo o sufrir acciones, abriendo así la posibilidad a la existencia de las Ideas.

De esta manera, podría decirse que el atomismo extremo de Demócrito pudo considerarse definitivamente refutado, así como el eleatismo de Parménides: ahora le toca a Epicuro –«hijo de la tierra» redivivo– darle nueva vida, recuperar el atomismo y defenderlo enérgicamente de la condena platónica. En contra de Platón y sus seguidores, Epicuro libra una batalla sin tregua y, sobre todo, llena de insultos, llamándolos despectivamente «aduladores de Dionisio»[17]; sobre la *vis* polémica de nuestro autor podríamos abrir un largo paréntesis. Sin embargo, nos limitaremos a decir que, al refutar las tesis filosóficas de sus adversarios, empleó los insultos más ofensivos, llamando, por ejemplo a Heráclito «agitador», a Aristóteles «disoluto», a Protágoras «ganapán», a Nausífanes «molusco, ignorante, impostor y ramera», a Pirrón «ignorante y patán»[18]. Demócrito, de quien nuestro autor derivó muchos puntos de su sistema, se convierte en «Lerócrito», que significa «hablador inacabable»[19]. Todos los adjetivos, bastante insultantes, apuntan a la vida personal de los distintos pensadores y no a su filosofía; Plutarco no pierde ocasión para atacar a nuestro autor, diciendo que son «unos sofistas e impostores los que escriben en tan descarada e insolente manera contra hombres ilustres»[20]; los únicos dos pensadores que Epicuro parece haber alabado son Anaxágoras (cuya doctrina, además, tenía grandes analogías con la filosofía atomista) y Arquelao[21].

Volviendo a la polémica antiplatónica, el filósofo del Jardín, al abrazar la tesis

atomista[22] de Demócrito, ataca a su vez el platonismo en todos sus aspectos, cumpliendo al igual que Platón el mismo movimiento de pensamiento que este había hecho con su archienemigo Demócrito: denuncia su metafísica ilusoria, la falta de fundamento en el ámbito religioso y la inutilidad en la esfera política, o sea, no retiene ningún aspecto del platonismo. Pero, al negar la posibilidad de un reino de las Ideas inteligible, lo que le queda a Epicuro no es el mundo de los Académicos, esquivo a todo posible conocimiento humano y objeto de una incertidumbre como para requerir la suspensión del juicio. Le queda más bien un mundo absolutamente cierto, perfectamente cognoscible (aunque no del todo conocido) en todos los sentidos: frente a él, la mejor actitud a tomar es la dogmática que, consciente de la posibilidad de conocerlo todo (incluso lo que ahora aún se desconoce), vive en perfecto equilibrio con el mundo exterior, sin atormentar su alma y su mente porque se siente insatisfecho con el saber (o, mejor dicho, el no-saber) que posee.

---

1. Epicuro, *Lettera a Pitocle, op. cit.*, p. 127 [«Carta a Pitocles», en *Obras completas*, Cátedra, Madrid, 1995].

2. Se ha debatido durante mucho tiempo (ya desde la antigüedad) sobre la autenticidad de esta carta: en los últimos tiempos, algunos estudiosos, como Bailey, han argumentado que se trata de un «compendio» realizado por un torpe compilador, y otros (en mi opinión aportando razones bastante convincentes), como Arrighetti, han demostrado la autoría epicúrea de la epístola, incluso comparándola con el libro V del *De rerum natura* de Lucrecio. Curiosamente, el propósito de la *Carta a Pitocles* es dirigirse a los epicúreos «heréticos», como Pitocles, que se habían acercado a las peligrosas ideas del platónico Eudoxo en materia de teorías astronómicas.

3. Interpretación destinada a tener mucho éxito, sobre todo si tenemos en cuenta que, incluso hoy en día, el nombre de los planetas es el de las antiguas divinidades del *panteón* griego, que luego heredaron los romanos.

4. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a la voz «Epicuro», *op. cit.*

5. Epicuro, *Lettera a Pitocle*, *op. cit.*, pp. 143-145.

6. Cfr. Seneca, *Quaestiones naturales*, VI, 20.5; ed. it. *Questioni naturali, in Seneca. Tutte le opere*, *op. cit.*

7. Cfr. J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, *op. cit.*

8. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1917 [ed. it. de P. Volonté, *La scienza come professione,* Rusconi, Milán, 1997; ed. cast. *La ciencia como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001]. Como es sabido, para Max Weber el desencantamiento significa que el mundo se vacía de los dioses y las fuerzas mágicas que lo poblaban en el pasado, es el resultado de ese proceso de racionalización que constituye el destino de Occidente, su «desarrollo particular». El aspecto más interesante es que Weber identifica el punto de partida del desencantamiento en el cristianismo, que, poniendo a lo divino en los cielos, termina por hacer del mundo terrenal el mundo del hombre y su acción racional. Sin embargo, la perspectiva weberiana no da la debida importancia a la filosofía griega, que es, sin duda, el primer intento (y mucho antes del cristianismo) de racionalizar el mundo, lo cual es particularmente evidente en el caso de Epicuro

y su teoría de las «múltiples explicaciones», con la que el filósofo griego parece desempeñar un papel fundamental en el desencantamiento del mundo, que él reduce a teatro de la acción humana, liberándola de lo divino en un grado mucho mayor que los cristianos. Si estos, de hecho, admiten la posibilidad de la intervención divina en el mundo (pensemos en el milagro), Epicuro la rechaza rotundamente, concibiendo a los dioses como habitantes de lejanos «intermundos» y, además, totalmente desinteresados por los asuntos humanos. Como el hombre moderno de Weber, que no sabe nada del tranvía en el que viaja todos los días, pero que, si quisiera, podría saberlo todo, también Epicuro cree que, en teoría, cualquier cosa, aunque *aún no se conozca,* es, de todas formas, *cognoscible* porque todo en el mundo procede racionalmente.

9. D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, *op. cit.*, p. 18.

10. E. Bloch*, Das Prinzip Hoffnung,* 1959 [ed. it. ed. de R. Bodei, *Il principio speranza*, Garzanti, Milán, 2005, p. 1491; ed. cast. *El principio esperanza*, Trotta Editorial, Madrid, 2007].

11. H. Usener, fr. 220, en *Epicurea*, *op. cit.,* p. 383.

12. A.A. Long, *Hellenistic Philosophy*, 1986 [ed. it. *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei, scettici*, Il Mulino, Bolonia,1991, p. 42; ed. cast. *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*, Alianza, Madrid, 1987].

13. F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 1866* [ed. it. de A. Treves, *Storia del materialismo*, Monanni, Milán, 1932, I, p. 22; ed. cast. *Historia del materialismo*, Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1946].

14. Platone, *Sofista,* 246 a, en *Platone. Tutti gli scritti*, *op. cit.*, p. 290.

15. *Ibídem.*

16. *Ibíd.*, 247 e, p. 292.

17. Diogene Laerzio, *op. cit.*, X, 8, p. 1169.

18. *Ibídem.*

19. *Ibídem.*

20. Plutarco, *Adversus Colotem*, *op. cit.*, 29.

21. Diogene Laerzio, *op. cit.,* X, 12, p. 1173.

22. Por supuesto, con los cambios fundamentales que ya hemos comentado.

6
La felicidad a través de la «cuasi-teología»

> *«La naturaleza divina en ningún modo concurre a estas cosas, sino que se mantiene libre de semejantes cuidados y en plena bienaventuranza»*[1].

Pero si, además de los acontecimientos físicos, también los fenómenos celestes proceden autónomamente, sin influencias numinosas, ¿qué pasa con los dioses? ¿Se pueden descartar como el producto de la fantasía humana? ¿Deberíamos liquidarlos como meras hipótesis mentales para explicar un cosmos que, a primera vista, es incomprensiblemente enigmático? ¿O deberíamos creer, más bien, que fueron inventados por los hombres para dar un fundamento al poder político y para legitimar el *statu quo*?

Epicuro no elige ninguno de estos posibles caminos, sino que emprende uno autónomo que, a primera vista, puede parecer incompatible con su sistema: los dioses existen, y todos los que han intentado negar su existencia han cometido errores clamorosos.

Que los dioses existen realmente y no solo como ficciones mentales está respaldado por el consenso que todos los hombres comparten sobre este tema: lo que todos admiten como verdadero no puede ser falso. Por lo tanto, los dioses existen, en la medida en que los hombres reconocen y aceptan unánimemente (o casi unánimemente) su existencia.

Además, la prueba de su existencia está en nuestros sueños, donde nos los representamos como antropomórficos y felices en su grado máximo. Todos nosotros, dice Epicuro, vemos en nuestros sueños a los dioses, que siempre nos aparecen como entidades felices y dichosas.

Pues bien, llegados a este punto, se plantea la cuestión de por qué debemos confiar en los sueños, que no pocas veces nos engañan con imágenes inexistentes o con situaciones que nos dan la ilusión de estar despiertos mientras en realidad estamos dormidos. ¿Acaso los sueños no están, en última instancia, entre las experiencias menos fiables? Aquí, Epicuro recupera la doctrina de las εἴδωλα: las imágenes de los dioses que recibimos en nuestros

sueños no son más que la incesante emanación de flujos atómicos procedentes de las entidades realmente existentes que llamamos «dioses». Y entonces, si es cierto que las εἴδωλα reflejan con fidelidad la configuración de los objetos de los que emanan (como Epicuro se esforzó en demostrar en la teoría del conocimiento), debemos deducir que los dioses existen, ya que las percepciones nunca engañan: por lo tanto, las muchas imágenes falsas que los poetas ponen en circulación sobre los dioses no dependen de una percepción errónea, sino más bien de la intervención mortal de la opinión, que, como hemos visto, es la fuente del error.

La segunda consecuencia importante está demostrada por el hecho de que los dioses, para poder emanar las *éidolas,* deben estar compuestos por átomos y vacío, al igual que cualquier otra realidad. De hecho, no existe nada en el mundo que no esté compuesto de átomos y vacío. ¿De ello debemos deducir que, como cualquier otro conglomerado de átomos, también los dioses están sometidos a los procesos de nacimiento (agregación de los átomos) y muerte (disgregación)? Esta parece ser la consecuencia necesaria de la física epicúrea.

Si así fuera, deduciríamos que también los dioses nacen y mueren, con la paradójica consecuencia de que –por las razones que explicaremos más adelante– ya no sería posible distinguir entre los seres humanos y los dioses.

Para salir de esta aporía, al filósofo del Jardín se le ocurre una idea genial: sostiene que los dioses están formados por átomos muy ligeros y su incesante recambio los vuelve imperecederos. Así, los dioses, aunque son agregados atómicos, no participan en los procesos de nacimiento (agregación de los átomos) o muerte (disgregación).

Para fundamentar aún más la existencia de los dioses y la llamada prueba de la «isonomía», según la cual: «si el número de los mortales es tan enorme, tiene que existir un número no menor de inmortales»[2] porque, de lo contrario, faltaría cualquier forma de equilibrio atómico, casi como si, para cada ser humano, existiera una divinidad correspondiente. El aspecto más interesante de esta extraña prueba es la consecuencia a la que conduce: además de ser tantos como los hombres, los dioses deben dividirse en hombres y mujeres, tienen que hablar un idioma igual o similar al griego (que, como Hegel, Epicuro considera la lengua de los sabios por excelencia), en resumidas cuentas, deben asemejarse a los hombres en todos los aspectos.

Así, rompiendo con las acaloradas polémicas anti-antropomórficas del antiguo Jenófanes, el primer teólogo de la historia, Epicuro no dudó en reconocer que los dioses aparecen en forma humana, como nos sugieren los sueños en los que los dioses aparecen con aspecto y figura de hombres, y esto no contrasta con la razón, según la cual, los dioses, por definición, tienen una forma perfecta, o sea, la del hombre (que constituye, entre otras cosas, una excelente prueba del absoluto antropocentrismo epicúreo). Los dioses viven concretamente lejos de nuestro mundo (que no es un producto de ellos, sino de la naturaleza), llevan una existencia marcada por los placeres supremos y eternos y no deben llevar a cabo ninguna actividad: pueden permitirse el lujo de vivir según el ideal griego del σχολή, del «tiempo libre» –al que Epicuro sigue, de alguna manera, vinculado– sin estar ocupados en tareas de diversa índole: una condición privilegiada que, como es sabido, en la época clásica los griegos podía vivir gracias a la existencia de una clase (los esclavos) sobre cuyos hombros pesaba la carga del trabajo de toda la sociedad.

Admitir la existencia de los dioses ¿acaso no significa alimentar el miedo que los hombres les tienen? De ser así, admitir la existencia de los dioses pondría en jaque la doctrina epicúrea y sus objetivos éticos.

Una larga tradición, a partir de Homero y Hesíodo, había presentado a los dioses como seres muy vengativos, siempre dispuestas a castigar –no pocas veces de manera francamente exagerada– a los hombres por sus culpas, sobre todo la ὕβρις, esto es, la «arrogancia» que lleva al hombre a no reconocer y, por lo tanto, a cruzar la frontera entre lo humano y lo divino. Los castigos impuestos a Prometeo, Ulises y Agamenón, tan conocidos por el imaginario griego, eran ejemplares: los hombres, olvidándose de que solo eran hombres, habían pretendido engañar a los dioses, para superarlos y sustituirlos. Se puede decir que, al menos en parte, la mitología griega es la narración de los castigos infligidos por lo divino a lo humano, todos destinados a marcar la insuperable diferencia ontológica entre ambos niveles. Lo dicho encaja perfectamente con la peculiaridad principal de los dioses griegos: intervenir incesantemente en el mundo de los hombres para ayudarles (Aquiles, que mata a Héctor ayudado por Atenea), para obstaculizarlos (pensemos en la navegación de Ulises, imposibilitada por Poseidón) o, también, para castigarlos (Apolo, que desata una epidemia).

Pero, al admitir la existencia de los dioses, Epicuro no está dando crédito a las creencias populares que los describen como enemigos del hombre, ni a los poetas que los pintan como vengativos; nuestro autor está hablando simplemente de *otros* dioses, que no son el producto de nuestra fantasía sino de la razón. Aristóteles[3] y Platón[4] tenían razón al apoyar la tendencia innata de los poetas a mentir y a reconocer la alteridad de los dioses del vulgo y de los poetas con respecto a los filósofos. Epicuro, por lo tanto, lleva a cabo una incesante y acalorada polémica contra los poetas: les acusa, como hemos visto, de difundir falsas opiniones sobre los dioses y el funcionamiento del mundo, provocando un estado de turbación e inquietud en el alma de aquellos que creen en sus tonterías. La crítica a los poetas (especialmente Homero y Hesíodo) forma parte de una condena del arte poético más general que se parece a la crítica platónica, pero en realidad es muy diferente. En efecto, mientras que la crítica de Platón arrancaba de un punto de vista eminentemente teorético (el arte poético es execrable porque en lugar de hacernos conocer el mundo, nos distrae del verdadero conocimiento), la crítica epicúrea se lleva a cabo, una vez más, en la ética. De hecho, para nuestro autor el arte poético debe ser rechazado en la medida en que no es bueno para la vida, sino que, por el contrario, la trastorna con falsas creencias e imágenes engañosas que ponen en peligro la consecución de la felicidad. Por lo tanto, aunque es cierto que los resultados conseguidos por Platón y Epicuro en su crítica a la poesía son los mismos –la exclusión de los poetas de la ciudad ideal (Platón) y del Jardín (Epicuro)–, también es cierto que las razones e intenciones que animan su condena son radicalmente diferentes.

Si volvemos nuestra mirada a los «intermundos», descubriremos que los dioses epicúreos –tema central de la famosa monografía de André-Jean Festugière, *Epicuro y sus dioses*[5]– no son ni vengativos ni providenciales, ya que tal condición es propia de un «sujeto débil» e imperfecto: a los dioses solo les interesa su propia felicidad, lo demás no les importa. Se trata, pues, digámoslo abiertamente, de divinidades egoístas que solo se preocupan por su propia felicidad personal. Por lo tanto, la idea –transmitida por los poetas– de dioses vengativos y con la mirada fija en nuestro mundo, es sustituida por la de dioses despreocupados de todo y de todos, satisfechos y dichosos y, por lo tanto, desinteresados por todo lo demás. Utilizando una expresión nietzscheana,

podríamos decir que el «*pathos* de la distancia» es lo que los distingue.

Al describir estos seres supremos, el filósofo del Jardín no duda en reconocer la felicidad como el ingrediente principal de su pleno estado de beatitud; en esto reside, una vez más, la centralidad absoluta de la felicidad en la economía de su sistema.

Si los dioses se preocuparan verdaderamente por este mundo, se producirían consecuencias absurdas: en primer lugar, perderían su estado de beatitud, al verla contaminada por los ínfimos asuntos terrenales. Aristóteles, de hecho, nos enseña[6] que los dioses, para ser felices, no pueden hacerse cargo de los asuntos humanos, porque esto –al ser una preocupación dirigida a una realidad de nivel inferior– constituiría un debilitamiento importante del estado de beatitud. En otras palabras, un dios, para ser tal, debe atender solo a las realidades divinas, es decir, a sí mismo.

En segundo lugar, si los dioses intervinieran de verdad en el mundo, no se explicaría por qué el mal sigue existiendo, sobre todo como sufrimiento físico: si los dioses intervienen en el mundo, entonces ¿por qué no eliminan el mal?

Ante esta inquietante cuestión, las respuestas posibles toman la forma de una disyunción completa; los dioses no intervienen en el mundo por varias razones: porque no pueden, porque no quieren, o porque ni pueden ni quieren. Pero si no pueden, esto significa que los dioses son impotentes; y si no quieren, son envidiosos, es decir, no son buenas deidades. Pero la impotencia y la envidia son características evidentemente incompatibles con la noción de divinidad, por lo cual la única forma para no atribuir a las divinidades características negativas es reconocer que los dioses no se ocupan del mundo y de las vicisitudes humanas. Estando así las cosas, no hay motivo para temerles: se encuentran a gusto en su estado de beatitud, no tienen ningún interés por este mundo, con el que no tienen ninguna relación y del que no son los ordenadores o creadores, sino parte integrante de él. De modo que ellos, preocupados solo por su propia felicidad, no se preocupan mínimamente por el mal que invade nuestro mundo y que vemos proliferar de mil maneras.

Esta es otra forma de desterrar el teleologismo sobre cuyas bases descansaban los sistemas de Platón, Aristóteles y los estoicos, ese teleologismo que encontró su máxima expresión en la figura del platónico ordenador divino del mundo y en la convicción aristotélica de que: «Por ejemplo, si una casa hubiese sido

generada por la naturaleza, habría sido generada tal como lo está ahora por el arte»[7]. Ya hemos hablado de la expulsión atomista de la causa final, pero todavía no hemos reflexionado sobre la revolución teórica que supone esta operación: si para Platón y Aristóteles, el hombre tiene ojos para ver[8], para el atomismo de Demócrito y Epicuro, son el fruto del azar y la función visual misma es accidental (primero viene el órgano y solo sucesivamente se desarrollan sus funciones: la vista no nació antes que los ojos, la lengua fue criada antes que el habla, los oídos también fueron criados mucho antes que se oyeran los sonidos, etc.). Este punto ha sido resumido icásticamente por Lucrecio (Spinoza, que también es un enemigo jurado del finalismo[9], lo tiene claro):

> «No sucede […]
> Con los demás objetos esto mismo,
> Cuyo uso es posterior al nacimiento,
> Como son nuestros órganos y miembros
> Ni por asomo debes presumirte
> Para utilidad nuestra ser creados.
> La vista no nació antes que los ojos»[10].

Una vez rechazado el finalismo, ya no tiene sentido temer a los dioses, ni tiene sentido dirigirles oraciones para obtener sus favores: puesto que ellos no se ocupan de los asuntos humanos, ni para bien o para mal; solo piensan en sí mismos. Con una explicación que no puede sino arrancarnos una sonrisa, Epicuro sostiene que, si las oraciones fuesen eficaces y útiles, los hombres habrían muerto hace tiempo, porque en sus oraciones no hacen más que pedir desgracias los unos a los otros. La obvia consecuencia que se deriva del razonamiento epicúreo es que la adivinación, siempre tenida en gran estima por los filósofos, carece por completo de sentido: dado que los dioses no se preocupan por el mundo, es absurdo y ridículo cualquier intento de leer el futuro interpretando las señales como si expresaran la voluntad divina.

También los sacrificios, desde este punto de vista, no son más que una práctica inhumana, fruto de la superstición: ¿qué sentido tiene matar animales o seres humanos en honor a divinidades que no se preocupan en absoluto por nosotros? Es solo una forma para aumentar el mal en el mundo.

La más bella interpretación de lo absurdo de estos rituales la llevó a cabo la poesía de Lucrecio, quien describe con un tono estremecido y estremecedor a la madre que busca a su ternero, que ha sido ya sacrificado ante el altar[11], así como el absurdo sacrificio de la joven Ifigenia[12] a Artemis para que la diosa concediera vientos propicios a la flota griega.

Para realizar esta purificación del mundo de lo divino, Epicuro cumple otro movimiento decisivo: los dioses no habitan en nuestro mundo, sino en los μεταkόσμία, los «espacios cósmicos», espacios existentes entre los astros –que Lucrecio y Cicerón[13] llaman «intermundos»– que intercalan los infinitos mundos existentes. No debemos temer a los dioses ni a sus posibles castigos, porque a ellos no les importa el mundo y están físicamente muy lejos de él. Para quitar el miedo a los dioses, Epicuro aleja su residencia: ellos ni intervienen, ni se preocupan por nosotros, ni están cerca de nosotros. Por lo tanto, una vez más, no tiene sentido temerles.

La tradición posterior se reirá mucho de estos dioses, tan egoístas y, al fin y al cabo, inútiles, que solo piensan en su propia felicidad y que representan la antítesis tanto del Dios creador cristiano como del Demiurgo platónico: Cicerón y Hegel se burlan implacablemente de ellos y, en filigrana, de la tosca mente que los concibió. El tradicionalista Cicerón, aunque se burle de ellos, al mismo tiempo, teme que puedan sustituir a los dioses tradicionales, providenciales y dignos de veneración humana, sobre la que descansan las austeras costumbres romanas [*mores*]: por tanto, en sus numerosos escritos sobre el tema, detrás de la risa burlona siempre se oculta la preocupación y la voluntad de refutar, de una vez por todas, la insidiosa teología epicúrea. En su obra *Sobre la adivinación*, el Arpinate descartó la teología epicúrea de manera icástica –«sobre la naturaleza de los dioses dijo cosas absurdas»[14]–, mientras que en *Sobre le naturaleza de los dioses* baja al campo de batalla armado hasta los dientes y lanza contra los dioses de Epicuro el ataque más grande que jamás hayan sufrido. El eclecticismo ciceroniano, de matriz estoico-platónica, lo induce a aceptar de buen grado las concepciones filosóficas más dispares, excepto el epicureísmo, en el que veía un peligro constante para la sociedad romana. Lo que más divierte al lector es, quizá, la actitud de Epicuro al describirlos: se siente claramente incómodo y avergonzado: son antropomórficos, pero para no hacerles coincidir *in toto* con los hombres, acaba

diciendo que no tienen cuerpo, sino «casi-cuerpo», ni sangre, sino «casi-sangre»[15]. Podemos reírnos de esto todo lo que queramos, pero entendidos de esta manera, cumplen una tarea fundamental, que no se le había escapado a Lucrecio:

> «Cuando la humana vida a nuestros ojos
> oprimida yacía con infamia
> en la tierra por grave religión,
> que desde las mansiones celestiales
> alzaba la cabeza amenazando
> a los mortales con horrible aspecto,
> al punto un varón griego osó el primero
> levantar hacia él mortales ojos
> y abiertamente declararle guerra:
> no intimidó a este hombre señalado
> la fama de los dioses, ni sus rayos,
> ni del cielo el colérico murmullo.
> El valor extremado de su alma
> se irrita más y más con la codicia
> de romper el primero los recintos
> y de Natura las ferradas puertas»[16].

Se puede objetar que Epicuro podría haber resuelto la cuestión de los dioses negando su existencia desde el principio, con el mismo gasto de energía empleado para explicar la estructura del universo con tan solo dos principios: después de todo, al menos en apariencia, los crea y luego los destierra a la periferia del mundo, sordos a oraciones y blasfemias. ¿Qué sentido tiene admitir la existencia de tales dioses, que no se preocupan por el mundo y dejan que en él sobreviva el mal?

No obstante, *debe* admitirlos porque desempeñan una función importante para la ética. En su perfecta felicidad, perfectamente representada en la plasticidad de las estatuas griegas, los dioses constituyen un ideal ineludible para nosotros que buscamos constantemente la felicidad. Al igual que las estatuas, que representan una humanidad perfecta, en armonía y equilibrio, así las deidades son los paradigmas de la perfección, de una perfección que –no es

difícil entenderlo– debe ser emulada y asumida como el ideal al que aspirar con toda nuestra alma. Aristóteles se refiere a Dios llamándolo el «motor inmóvil»[17] del universo, creyendo que su perfecta inmovilidad y la perfección de ser pensante y acto puro, constituyen para todo el universo un punto de referencia al que aspirar como se aspira al objeto amado: «Lo que mueve sin ser movido». El Estagirita llegó a la siguiente conclusión:

> «Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto»[18].

Asimismo, Epicuro concibe a los dioses como objetos de deseo, como paradigmas a los que aspirar en el intento de alcanzar la felicidad; aunque, en verdad, los dioses tal como los entiende Epicuro no se limitan a pensar, sino que conducen una vida mucho más completa, realizan las más diversas actividades y llevan una vida social bajo la bandera de la amistad. Debemos, pues, modelar nuestra propia existencia como la de los dioses, alejando de nosotros los muchos miedos que asolan nuestras almas: de esta manera, será posible, en palabras de Platón[19], «llegar a ser como Dios», alcanzando la dicha propia de los seres divinos, sin tener en cuenta el mundo y dotados de una mente libre de toda preocupación.

Sí, porque el hombre puede ser tan feliz como los dioses, aunque su existencia esté limitada por el límite extremo de la muerte. Pero la muerte implica el final de la felicidad, no una disminución de la misma: y, al disgregarse ese compuesto atómico que es el hombre, termina la capacidad de experimentar sensaciones y la posibilidad de ser felices. Pero ¿qué importancia puede tener la felicidad si se pierde justo cuando nosotros ya no estamos? Además, el filósofo debe preocuparse por la *calidad* de vida, no por su *cantidad*, y del mismo modo que el sabio del alimento no elige cada vez el más abundante sino el más agradable, así también del tiempo, no del más duradero sino del más agradable disfruta. Epicuro, por otra parte, está firmemente convencido de que el tiempo infinito contiene la misma cantidad de placer que

el tiempo finito, con el resultado de que el hombre puede vivir divinamente en el verdadero sentido de la palabra. Este punto lo trata con una increíble lucidez al final de la *Carta a Meneceo*:

> «Estas cosas, pues, y las que les son afines, medítalas noche y día dentro de ti y con quien sea semejante a ti, y nunca, ni en vigilia ni en sueño, padecerás turbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres»[20].

Y vuelve a tratarlo en el fragmento de una carta dirigida a su madre:

> «Para mí, no es cosa pequeña o sin importancia que mi estado de ánimo sea semejante al de los dioses, lo cual indica que no somos inferiores a su naturaleza incorruptible y dichosa, a pesar de nuestra condición mortal. Porque mientras estamos vivos, podemos disfrutar de una felicidad igual a la de los dioses [...] aunque hayamos recibido una disminución, pero si no podemos sentirla, ¿cómo se puede recibir una disminución?»[21].

Si el hombre puede eliminar los temores que lo atormentan, puede elevarse a un estado de felicidad igual al de los dioses: con estas reflexiones, Epicuro se mantiene fiel a su «revolución copernicana». El primer paso es admitir la indiferencia divina ante nuestras vicisitudes, y reconocer la distancia material –en un universo en el que cada movimiento se produce por contacto directo– de los dioses, lejanos habitantes de los «intermundos». El segundo y decisivo paso consiste en reconocer la homogeneidad constitutiva de hombres y dioses; tanto su forma como su estructura atómica es similar, la única verdadera diferencia –la inmortalidad divina– es cosa de poca importancia, ya que en realidad no contribuye al logro de la felicidad o su aumento.

Una vez más, Epicuro construyó *ad hoc* el objeto de su filosofía, de una manera totalmente funcional a la ética: no se pregunta *cómo son* los dioses, sino *cómo deben ser* para que nuestra felicidad no se vea afectada, y a esta pregunta responde *inventando* dioses semejantes a nosotros, eternamente dichosos, ni vengativos ni benévolos, que apuntan al placer físico y a su divino vivir juntos. Así, en la *Carta a Meneceo*, nuestro autor dice explícitamente que, dependiendo de cómo uno piensa los dioses, de ellos pueden venir grandes bienes y grandes males: entonces, ¿por qué pensar que son vengativos y que intervienen en el mundo para infligir penas y sufrimientos? Para alcanzar la felicidad humana, es

mucho mejor imaginarlos como más nos convenga, es decir, como modelos perfectos a los que debemos aspirar asintóticamente.

Bajo este enfoque, la teología de Epicuro –Feuerbach *ante litteram*– no es más que una inmensa antropología, ya que, al fin y al cabo, todos los dioses, tal como él los entiende, no son más que proyecciones idealizadas de filósofos que han alcanzado el proceso de purificación de los temores y han logrado la felicidad. Por lo tanto, no sin razón, Cicerón[22] se queja de que Epicuro concibe a los dioses como seres semejantes a los hombres, y no al revés; aunque, si bien lo miramos, más que hombres en sentido general, los dioses de nuestro autor son filósofos que han alcanzado la meta ética, esto es, una felicidad totalmente desplegada.

La de Epicuro es, en definitiva, una concesión a la tradición, que siempre ha admitido la existencia de los dioses: así que, eliminarlos por completo habría significado, paradójicamente, provocar turbación y miedo en el alma de los griegos, que estaban todavía demasiado apegados a esa tradición para separarse de ella tan bruscamente. La prueba del *consensus ómnium* –de carácter marcadamente ético, puesto que tiende a conciliar la verdad con lo que los hombres *quieren* que sea verdadero– se transforma, por tanto, en función ética: dado que todos admiten la existencia de los dioses, no podemos negarla –parece decir Epicuro– porque de lo contrario la mayoría de los hombres caería en un estado de miedo y el pánico que los hundiría en el mar de la turbación.

Asimismo, si queremos guardar la imperturbabilidad del alma, es preciso depurar a los seres divinos de sus características tradicionales: deseo de venganza, providencia, afán de oraciones y sacrificios. Es así como nacen los dioses, eternamente felices y eternamente desinteresados por lo que pasa a su alrededor.

El de Epicuro es, pues, un «ateísmo fallido» solo en parte, dado que los dioses que se inventa son como si no existieran; tenemos experiencia de ellos solo en los sueños; por lo tanto, en nuestras acciones no debemos ocuparnos de ellos, sino siempre y solo aspirar a su estado ideal de perfección: el propio Jardín, el lugar que se halla en la tranquilidad del campo y lejos del ruido ensordecedor de la ciudad, ¿acaso no es la proyección en esta tierra del lejano Olimpo donde los dioses viven eternamente felices? ¿Acaso no es un intento de crear un pequeño «intermundo» en esta tierra, en el que vivir como dioses, siendo

mortales, y resguardarse del caos desorientador de los acontecimientos políticos? Crear una pequeña comunidad de dioses, por consiguiente, parece ser el objetivo del pensamiento epicúreo.

Así pues, para Epicuro, con una sorprendente anticipación respecto a la definición de Dios dada por Anselmo de Aosta, «es necesario que exista algún ser prestante, mejor que el cual nada haya»[23], al que mirar constantemente como modelo de perfección a imitar. Los muchos dioses que habitan el Olimpo de los poetas, o los «intermundos» de Epicuro, no son más que sabios felices cuyo modelo debemos seguir en nuestra vida. En este sentido son, en términos kantianos, una «idea» de la razón pura, un «concepto» carente de experiencia, pero muy útil como fin al que aspirar: debemos actuar *como si* existieran realmente, aunque nunca los experimentamos ni podemos deducir su existencia observando el mundo, que es cualquier cosa menos un *vestigium dei*. Todas las «sociedades de ateos» proyectadas en la historia, desde Bayle a D'Holbach, encuentran en Epicuro su referente ineludible, su primer fundador.

La lucha que libra no es contra la noción de divinidad en sí misma, sino más bien contra la que difunden los poetas y las vanas opiniones del vulgo, que es el fruto de la superstición y el presagio de siempre nuevas preocupaciones para el alma humana: «No es impío –escribe Epicuro– el que rechaza los dioses del vulgo, sino el que imputa a los dioses las opiniones del vulgo»[24]. Quién sabe lo que habría dicho nuestro autor si hubiera podido presenciar el florecimiento de las tres grandes religiones monoteístas, que –como señaló, mejor que nadie, David Hume– liberan al hombre de la idolatría y de la superstición propias del politeísmo, pero conllevan necesariamente (en la medida en que son «religiones del Libro» y se refieren a un solo Dios, con respecto al cual toda otra divinidad es un ídolo indigno de ser adorado) un fanatismo y una intolerancia desconocidos para la religión de los griegos[25], que dedicaban altares a los «dioses desconocidos».

En la lucha epicúrea contra la superstición, en su intento de ponerlo todo bajo la protección de la razón, podemos ver los pródromos de la futura actitud ilustrada: el propio Marx, con una expresión muy acertada, llamó a Epicuro «el más grande iluminista griego»[26], el que ha elevado la razón humana a legisladora universal, reconociéndole plenos poderes cognoscitivos. No existe

un *hic sunt leones* que impida el acceso a la razón: esta puede intervenir en todas las cuestiones, conociendo, desenmascarando, aclarando y tranquilizando, es decir, trabajando como ancila de la felicidad. Bajo la égida de la razón se derrumba todo vano temor y surge una felicidad imperturbable: el mundo que la razón desvela es un mundo a la medida de hombre, en el que nada puede escapar al control de la razón, y en el que incluso lo que por el momento permanece desconocido está destinado a ser conocido.

---

1. Epicuro, *Lettera a Pitocle*, *op. cit.*, p. 139.
2. Cicerone, *De natura deorum,* I, 19, 50, *op. cit.*
3. Aristotele, *Metafisica,* I, 982 B 28 ss, *op. cit.*, pp. 11 y ss.
4. Platone, «Repubblica», II, 376 d ss.; en *Platone. Tutti gli scritti, op. cit.*, pp. 1125 y ss.
5. A.-J. Festugière, *Épicure et ses Dieux*, 1946 [ed. it. *Epicuro e i suoi dèi*, Morcelliana, Brescia, 1952; ed. cast. «Epicuro y sus dioses» en *Cuadernos*, 16, Eudeba, Buenos Aires, 1979]. Festugière tiene el mérito de haber tratado detalladamente el problema teológico en Epicuro, sin caer en el error, siempre al acecho, de atribuirle una religiosidad que, si indagamos más a fondo, le era totalmente ajena; un error que comete también Alessandro Ronconi, entre muchos otros, cuando en su loable obra *Da Lucrezio in Tacito* (Vallecchi, Florencia, 1968) insiste con excesivo énfasis en el ascetismo epicúreo, relacionándolo directamente con una supuesta religiosidad del espíritu del filósofo del Jardín.
6. Aristotele, *Metafisica*, XII, 1072 B 10 ss., *op. cit.*, p. 565.
7. Aristotele, «Fisica», II, 8, 199 a, en *Aristotele. Opere*, Laterza, Roma-Bari, 1973, p. 45 [*Física*, Editorial Gredos, Madrid, 1995].
8. Recuérdese la conocida controversia sobre la mano: Anaxágoras, como el enfoque atomista, afirmaba que, siendo el resultado de la casualidad, garantizaba la superioridad del hombre sobre cualquier otro animal, mientras que Aristóteles, invirtiendo este punto de vista, opinaba que el hombre era el más «inteligente» de todos los seres vivos porque tenía manos.
9. Cfr. B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, 1677 [ed. it. de E. Giancotti, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico,* Editori Riuniti, Roma, 20024, pp. 116-122: «Todos los prejuicios que aquí me propongo señalar dependen de este único prejuicio, a saber: los hombres suponen generalmente que todas las cosas naturales, como ellos mismos, actúan para un fin» (p. 116); ed. cast. *Ética demostrada según el orden geométrico*,Trotta, Madrid, 2000].
10. Lucrezio, *De rerum natura,* IV, 834-836, *op. cit.*, p. 53.
11. *Ibíd.*, II, 352-366, p. 93.
12. Lucrezio, *De rerum natura* I, 84-101, *op. cit.*, pp. 9-11.
13. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, II, 75, *op. cit.*; *De natura deorum*, I, 18, *op. cit.*
14. Cicerone, *De divinatione* I, 3, 5, *op. cit.*
15. Seneca, *De beneficiis,* IV, 4, 1; ed. it. en *Seneca. Tutte le opere*, *op. cit.*, pp. 402-403.
16. Lucrezio, *De rerum natura,* I, 62 ss., *op. cit.*, pp. 7-9.
17. Aristotele, *Metafisica*, XII, 7, 1072 a 24 ss., *op. cit.*, p. 563.
18. *Ibíd.,* p. 565.
19. Platone, *Teeteto*, 176 B; ed. it. en *Platone. Tutti gli scritti*, *op. cit.*, p. 224.
20. Epicuro, *Lettera a Meneceo*, *op. cit.*, p. 185.
21. Epicuro, «Lettera alla madre», en *Epicuro. Lettere*, ed. de N. Russello, *op. cit.*, pp. 169-171.

22. Cicerone, *De natura deorum,* I, 90, *op. cit.*
23. *Ibíd.*, II, 17, 46.
24. Epicuro, *Lettera a Meneceo*, *op. cit.*, p. 173.
25. Cfr. D. Hume, *Natural History of Religion,* 1757 [ed. it. *Storia naturale della religione*, Laterza, Roma-Bari, 1999; ed. cast. *Historia natural de la religión*, Tecnos, Madrid, 2007].
26. K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, *op. cit.*, p. 201.

7
Ser feliz a pesar de la muerte y el dolor

> *«Así, el más terrorífico de los males, la muerte, no es nada en relación a nosotros, porque, cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, nosotros no somos más. Ella no está, pues, en relación ni con los vivos ni con los muertos, porque para unos no es, y los otros ya no son»*[1].

Eliminar el miedo a los fenómenos celestes y a los dioses representa un avance hacia la felicidad: pero todavía hay muchos miedos en el alma humana para que pueda alcanzar un estado de serena tranquilidad. En primer lugar, el miedo a la muerte que en parte ya había surgido en la distinción entre el ser humano y lo divino: el primero es transitorio, el segundo goza de una felicidad imperecedera. Todos los grandes filósofos se enfrentaron a este problema aportando las soluciones más diversas: en particular, por la tradición que se extiende desde el orfismo y llega hasta Platón, la muerte constituiría la liberación del alma de esa «tumba» (σῆμα) que es el «cuerpo» (σῶμα), para que al morir podamos nacer a una vida nueva y superior. De esta manera, aunque se disipe el temor a la muerte entendida como inexorable final de la existencia, sobrevive el temor a posibles recompensas o castigos ultraterrenos, de las posibles reencarnaciones en seres inferiores como –según el desagradable juicio de Platón[2]– la mujer o los peces. Al admitir la existencia de otro mundo, el problema de la muerte se desplazó pero no se resolvió.

Por su parte, Epicuro pretende hacer *tabula rasa* de estas concepciones todavía demasiado engarzadas en la metafísica clásica y, por tanto, demasiado perturbadoras para el alma humana: la muerte, dice, no es más que el resultado necesario de los procesos de generación y corrupción a los que están sometidos necesariamente los conglomerados de átomos. La vida, en efecto, como hemos visto, no es más que un continuo acto de equilibrio entre átomos que salen de nosotros a través de la respiración, y otros que se introducen con la alimentación. Sin embargo, cuando este equilibrio precario falla, entramos en

un estado pasivo, porque de nosotros salen más átomos de los que entran: de esta manera, nuestro cuerpo fluye inexorablemente hacia la muerte. La muerte se reduce así a un mero proceso físico, un proceso compartido por el hombre y los demás animales y, en general, por todos los seres, en la medida en que estos también se componen de átomos y vacío.

Que el cuerpo humano estaba destinado a morir era evidente para todos, no solo para los filósofos. Más debatida y espinosa era la cuestión del alma: cuando muere el cuerpo, ¿cuál es su destino? A este interrogativo, los predecesores de Epicuro habían dado respuestas muy diferentes y, no pocas veces, extravagantes. Platón y los pitagóricos reconocían la inmortalidad del alma (ψυχή), viendo en la separación del cuerpo su máxima liberación. Demócrito y, de manera diferente, Aristóteles, pensaba que el alma muere cuando muere el cuerpo. Hermótimo, en cambio, formuló bizarras hipótesis sobre su vida autónoma ya cuando el cuerpo aún está vivo, como si el alma pudiera, según su capricho, salir del cuerpo y volver de nuevo a su gusto.

El destino del alma depende totalmente de cómo la entendemos: en esto Epicuro está de acuerdo con Demócrito, se la imagina compuesta de átomos; pero, dando un considerable paso adelante con respecto al precursor de Abdera, hace una distinción cardinal entre una parte irracional y otra racional.

La primera está compuesta por átomos muy particulares, una mezcla de elementos ígneos, aéreos, ventosos y de forma esférica, para poder garantizar la movilidad absoluta, que ya Platón había teorizado como su rasgo distintivo. Solo esta movilidad explicaría el calor que caracteriza a la vida y la rapidez del pensamiento humano. La parte racional consta de átomos muy particulares, el filósofo del Jardín cuando tiene que describirlos se halla en una situación bastante difícil: los considera átomos difícilmente identificables que no se pueden describir; lo cual, para la severa mirada de Plutarco, solo podría ser la prueba de una «ignorancia vergonzosa»[3] también en el ámbito psicológico. Además, a menudo se ha objetado que la fragmentación del alma en dos partes distintas impidió que Epicuro fundara la unidad de la conciencia[4] que, además, hubiera sido muy difícil, dado que concebía el alma como un agregado de átomos múltiples: ¿cómo puede el Yo constituir una unidad si tiene una parte irracional y otra racional? Es un problema que, en la teoría epicúrea, sigue sin solución.

La consecuencia más importante de la concepción atomista del alma es que al estar compuesta de átomos y vacío, como cualquier otro agregado, no escapa a los procesos de corrupción: en perfecta sintonía con Demócrito, Epicuro y sus seguidores también dejan claro que «el alma muere con el cuerpo»[5], sin postular su vida ultraterrena o la posibilidad de la reencarnación. Con la muerte, por lo tanto, termina definitivamente nuestra existencia, sin el riesgo de recompensas o castigos en una hipotética «vida después de la vida». Por lo tanto, nos jugamos la vida en este mundo, a pesar de lo que creyó la larga tradición iniciada por el orfismo y los pitagóricos, recuperada por Platón y destinada a volver, aunque con cambios significativos, en el pensamiento cristiano.

Epicuro está convencido de que la admisión de la existencia de una realidad ultramundana, de la cual nuestro mundo sería tan solo una antesala, crea más problemas y temores de los que soluciona: la idea de un mundo ultraterreno –parece decir Platón y, con él, la tradición cristiana– tranquiliza el alma, dando la certeza de que, en cierto sentido, nosotros también somos inmortales y no estamos condenados a convertirnos en polvo; pero precisamente esa idea –señala Epicuro– es la fuente de otras mil perturbaciones, en la medida en que nos hace vivir en la tierra en un estado perpetuo de tensión y miedo por lo que será la vida ultraterrena. Si sopesamos cuidadosamente estas cosas, es mucho mejor creer que no hay vida después de la muerte; lo que, entre otras cosas, también nos ayuda a valorar más el más acá y buscar la felicidad en él, sin aplazarla a otras supuestas vidas.

Sin embargo, sigue existiendo un problema importante: una vez eliminado el miedo a una segunda vida, sigue el miedo a la muerte considerada en sí misma. ¿Qué sentimos cuando exhalamos nuestro último aliento? ¿Es un sufrimiento sin límites? ¿O es una transición tan rápida que nos impide percibir el dolor físico? De este punto crucial depende el buen éxito de la ética epicúrea: para hacer frente a este problema, Epicuro apuesta por la ética, sin tener que preocuparse demasiado por la realidad efectiva de las cosas, puesto que la muerte es, de acuerdo con la elegante expresión de William Shakespeare, «la tierra inexplorada de cuyas fronteras ningún viajero vuelve»[6].

Dado que nadie puede ser testigo de lo que ocurre realmente en el momento de la muerte, se puede adaptar fácilmente a nuestras necesidades éticas

destinadas a tranquilizar el alma; de esta manera, en este punto mejor que en cualquier otro de su sistema, el filósofo del Jardín puede actuar su «revolución copernicana». Como nunca podemos experimentarla cuando estamos vivos –y cuando la experimentamos es porque estamos abandonando la vida–, de la muerte puede decirse lo que mejor responda a la necesidad ética de alejarnos de la turbación. La muerte de la que habla Epicuro es, pues, una muerte idealizada, imaginada para disipar todo posible temor del alma humana y poderla enfrentar de la manera más serena: la pregunta «¿qué es la muerte?» se sustituye por la pregunta «¿cómo debemos pensar la muerte para enfrentarla serenamente?».

Para lograr este ambicioso objetivo, debemos eliminar dos temores relacionados con la muerte: que pueda ser un evento doloroso para quienes lo experimentan o la puerta de acceso a una nueva y misteriosa dimensión en la que se asignan premios o castigos según nuestra conducta en el mundo terrenal. Este segundo miedo desaparece tan pronto como consideramos la estructura de nuestro cuerpo: dado que no somos más que compuestos atómicos, la muerte equivale a la mera disgregación del compuesto, sin ninguna posibilidad de otras vidas después de la vida. Cuando el cuerpo, que es un agregado atómico, deja de existir, la vida y el alma misma concluyen su existencia. Por lo tanto, puesto que no hay vida después de la muerte, no debemos temerla. La muerte no es un evento doloroso; lo dicho se puede demostrar con facilidad. Epicuro dice que uno experimenta sensaciones cuando el cuerpo existe como agregado atómico; pero, con la muerte, el cuerpo deja de existir y de esta manera cesa también la posibilidad de recibir sensaciones: «La muerte no es nada para nosotros. Porque lo aniquilado es insensible y lo insensible no es nada para nosotros»[7]. Los que temen encontrarse con ella pueden estar tranquilos porque, paradójicamente, nunca la encontramos en persona: cada uno de nosotros vive su propia muerte siempre y solo como una *posibilidad*, nunca como un *hecho;* sobre este tema volverá –en un contexto y con intenciones completamente diferentes– Martin Heidegger[8].

Aunque pasáramos toda nuestra vida pensando en la muerte e imaginando la posibilidad de encontrarnos con ella, nunca la encontraríamos: porque –dice Epicuro[9]– «cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, nosotros no somos más». El encuentro con la muerte es

un encuentro fallido y, por tanto, no debemos temerla. De hecho, vivimos siempre y solo la muerte de los demás, la nuestra solo la experimentan los demás, nunca nosotros: una vez más, tan pronto como llega ella, nos vamos nosotros. Además de un exagerado optimismo, la concepción que tiene Epicuro de la muerte como *instante* y no como *proceso* bebe de las fuentes de la filosofía eleática, según la cual no hay nada intermedio entre el vivir y el morir[10]. Nuestro autor, de hecho, no parece tener en cuenta el instante intermedio entre la vida y la muerte, es decir, el momento concreto del traspaso; o estamos vivos o no lo estamos, *tertium non datur* [no hay una tercera posibilidad]. ¿Cómo comportarse, entonces, ante la muerte? La actitud más apropiada es, sin duda, la que describe Lucrecio[11] y que Horacio[12] ya había esbozado estupendamente; el que esté a punto de morir debe pensar igual que un convidado satisfecho al terminar el banquete. Si ha vivido una vida llena de alegría, entonces puede retirarse como un convidado saciado y feliz después de un banquete luculiano; si, por el contrario, su vida ha sido marcada por dolores y tristezas, no tiene ningún sentido desear que continúe, arrastrándose entre nuevos sufrimientos. En este caso, la muerte debe ser recibida con placer, como una liberación. Una vez más, es la razón la que tiene que decidir y disipar los miedos.

Por eso la muerte no es nada para nosotros, «no nos afecta / si del alma humana a perecedera y mortal es su esencia»[13]: frente a ella, debemos asumir la actitud serena de quien se despide de sus seres queridos, satisfecho por haber vivido felizmente a su lado. Si la tradición no miente, una de las máximas de Epicuro sería la siguiente: «Hemos nacido una sola vez, nacer dos veces no es posible, y no es preciso existir por la eternidad»[14]. Una máxima que, pese a lo que podría parecer en una primera lectura, está marcada por un profundo optimismo, que desemboca en la implícita exhortación a disfrutar al máximo de los bienes de esta vida pasajera. La nada que existe antes de nuestro nacimiento y después de nuestra muerte se entiende positivamente, una vez más en antítesis directa con respecto a las concepciones míticas transmitidas por los poetas y destinadas puntualmente a perturbar el alma humana.

La naturaleza pone la muerte como un límite necesario a la vida; pero, más que como un abismo, debe entenderse como el fin inexorable de todo; el sabio tampoco debería quejarse de la brevedad de la existencia, ya que es lo

suficientemente larga para realizar grandes hazañas e igualar la dicha eterna de los dioses; además, lo importante es la calidad, no la cantidad de la vida. El tema –quizá no del todo convincente– presentado por Lucrecio[15] para liberarnos del miedo a la muerte o, al menos, para consolarnos frente a ella, es que todos tenemos la misma suerte, hasta los espíritus más ilustres, como Anco Marcio, Serse, Demócrito y el propio Epicuro. Si la muerte se ha llevado también a los grandes hombres del pasado, ¿por qué deberíamos temerla en lugar de sentirnos honrados de compartir su destino?

De esta manera, el epicureísmo habría hecho de la muerte un fenómeno entre muchos, que no debe temerse ni buscarse, abriendo la puerta a la felicidad y a la plena aceptación de la vida en este mundo. Una vez más, es evidente que Epicuro ha interpretado la realidad en clave subjetivista, a la medida del hombre, incluso a costa de la realidad misma; esto ha sido particularmente fácil porque la muerte es un fenómeno que nunca percibimos personalmente, lo malo de la muerte es que nadie puede volver para contárnoslo, a menos que supongamos, tras los pasos de Platón[16] y su fantasía, la existencia de un imaginario Er, el soldado que resucita y puede contar lo que ha visto en el más allá.

Si lo analizamos en profundidad, en Epicuro y sus seguidores el dilema sobre cómo puede superarse el miedo a la separación de nuestros seres queridos sigue sin respuesta: de hecho, aunque venciéramos realmente el miedo a nuestra propia muerte, ¿acaso no quedaría el miedo a la muerte de nuestros seres queridos? Cuando un familiar o un amigo nuestro desaparece, nosotros, que sobrevivimos, ¿acaso no caemos en un estado de desolación y de miedo, de consternación y tristeza infinita?

El dolor que la persona desaparecida deja de sentir cae por completo en sus seres queridos que le sobreviven y experimentan su muerte. Epicuro parece haber descuidado este aspecto que, en cambio, advierte Lucrecio, cuando describe a la madre que busca desesperadamente al ternero recién sacrificado a los dioses[17], comprende su íntimo sufrimiento: lo capta, pero es incapaz de encontrar una válida solución. Giacomo Leopardi, más que nadie, ha comprendido cómo la muerte es más grave para aquellos que sobreviven que para los que abandonan este mundo:

«Que si es cierto,

como creo seguro,
que desdicha es la vida
y una gracia el morir, ¿quién, pues, podría
desear que a los suyos
el instante postrero les llegara,
y quedar al fin solo
y fuera de sí mismo,
y ver desde el umbral cómo se aleja
la persona querida
junto a quien ha pasado tantos años,
y decirle el adiós sin esperanza
de encontrarla de nuevo
por la senda del mundo,
y luego, solitario, abandonado,
mirando en torno los usuales sitios,
recordar la perdida compañía»?[18]

Pero aún más difícil es resolver la cuestión del mal, que ya se mencionó hablando de la indiferencia de los dioses por el destino humano: como un hecho absolutamente objetivo y experimentado por todos, no se puede negar. Cada uno de nosotros experimenta el mal –tanto físico como moral– en la vida cotidiana: pues bien, ahora hay que intentar demostrar que no afecta a la felicidad del hombre y es, de hecho, un fenómeno totalmente secundario, al que no vale la pena dar importancia. Según Epicuro, hay dos tipos diferentes de dolor: los más intensos y los que duran mucho. Pero los que son intensos, dice Epicuro, no duran mucho, mientras que los que duran mucho tiempo no son intensos. De este modo, se demuestra que el dolor físico es soportable, según el conocimiento que tenemos de su naturaleza. Luego están los dolores muy intensos que, en virtud de su poder, conducen rápidamente a la muerte, que, como hemos visto, no es más que la insensibilidad absoluta y, por lo tanto, la cesación de todo sufrimiento.

El dolor puede ser de todo tipo, en duración o intensidad, pero el verdadero sabio no se cuida de él en absoluto, permanece feliz en su condición de imperturbable ataraxia: incluso bajo tortura, como la del toro de Falaris[19], el sabio mantendrá una inalterable condición de imperturbabilidad. Movido por

un arrebato de optimismo, Epicuro hace suya la convicción de que un dolor duradero tendería a desvanecerse en el placer[20], casi como si uno se acostumbrara a él y empezara a cogerle el gusto.

De esta manera, es evidente la intangibilidad absoluta del sabio, la naturaleza puede atormentarlo con sufrimientos físicos, pero nunca podrá destronarlo de su estado de equilibrio interior obtenido mediante el ejercicio de la filosofía. Epicuro no se limita a escribir estos conceptos en sus obras, sino que los pone en práctica en la vida diaria, manteniendo una actitud de serena compostura y sobria paciencia ante el tremendo mal que lo afligía (los cálculos renales). Así escribe en la conmovedora carta a su amigo y discípulo Idomeneo:

> «En el día más feliz y fugaz de mi vida te escribo acompañado de incontinencia y cólicos intestinales que en nada cejan de tomar las dimensiones que los caracterizan. Sin embargo a todo esto le hace frente la natural alegría que me produce el recuerdo de nuestras elucubraciones»[21].

¿Qué mejor prueba de la coherencia del filósofo del Jardín, de su absoluta fidelidad a los principios de la filosofía? La futura invitación senequiana a la concordancia de teoría y praxis –*verba rebus proba*[22]– Epicuro la respeta con la máxima fidelidad; la mayor prueba a favor de su filosofía es la vida misma de su fundador. Lo dicho, además, queda confirmado por el hecho de que el crítico más importante y desacralizador de la filosofía –Luciano de Samósata– se burla de todos los pensadores de la historia por su incoherencia entre teoría y vida práctica, pero nunca critica a Epicuro, al que, por el contrario, estima profundamente. ¿Y cómo no recordar, en ese increíble caleidoscopio de relatos extraordinarios que salpican la *Historia verdadera*, el divertido encuentro de Luciano con los epicúreos, los únicos filósofos –junto con los seguidores de Aristipo– que no salen hecho trizas y ridiculizados por la implacable y, a la vez, hilarante crítica lucianea[23]?

Si bien es cierto que la coherencia es la obligación principal de todo filósofo, entonces podemos considerar a Epicuro, más que a cualquier otro, como uno de los filósofos más coherentes y fieles a sus propias enseñanzas. Consiguió, más que ningún otro, ser similar a los dioses que había imaginado dichosos, indiferentes al mundo exterior y en perpetua amistad entre sí. En este sentido, las alabanzas que Lucrecio tributa a Epicuro en sus versos como si este fuera

una divinidad son la prueba más evidente de la lograda asimilación con lo divino.

Además, una filosofía volcada enteramente en la ética, con una evidente discrepancia entre la teoría y la praxis, sancionaría, por eso mismo, su propia sentencia de muerte, revelando la impracticabilidad de sus principios. ¿Quién estaría dispuesto, en efecto, a creer en las palabras de un filósofo que propaga sus teorías pero después se comporta de una manera absolutamente incompatible con ellas?

Alejándose de las muchas interpretaciones erróneas de su filosofía, entendida algunas veces como una exaltación desenfrenada de los placeres más disolutos, otras como una doctrina digna de los cerdos, Epicuro propone una ética que se acerca al ascetismo, insensible al sufrimiento y centrada ante todo en los placeres de la mente y la tranquilidad interior: en este contexto, el placer físico y el goce del cuerpo no son el objetivo principal de su ética, sino su necesario cumplimiento. No sin antes forzar la cuestión, Festugière, a propósito de la tendencia ascética presente en la filosofía de Epicuro, habla de «una especie de aniquilación de la personalidad, muy parecida al nirvana budista»[24].

Al menos en la condena del hedonismo desenfrenado, Epicuro sigue los pasos de la tradición griega, que desde los pitagóricos, había librado una lucha abierta contra el placer desmedido. Como es sabido, Pitágoras había impuesto a sus adeptos normas morales de sabor ascético; Heráclito había atacado duramente a la masa de los «durmientes», dedicados a los placeres dignos de las bestias[25]; el propio Demócrito, que era un materialista declarado, había descartado la riqueza y los bienes materiales como ilusorios, incapaces de asegurar una auténtica forma de felicidad. Por su parte, los cínicos llevaron el antihedonismo socrático a su extremo con el comentario: «Antes loco que sentir placer físico». Y Platón ridiculizó a los hedonistas comparándolos con toneles agujereados que nunca se pueden llenar[26]. El propio Aristóteles, en la *Ética nicomaquea*, había comparado eficazmente a los hedonistas con los esclavos que se ven obligados a servir a un amo[27]; por no hablar de los estoicos, cuya tematización de la *apatía* coincide con la teorización de la insensibilidad al placer. A contracorriente, los cirenaicos y Aristipo habían elaborado una ética puramente hedonista: defendieron con firmeza el carácter incondicional de los placeres, aconsejando aceptarlos sin tener en cuenta las posibles

consecuencias futuras. Aunque, a decir verdad, el propio Aristipo, con su máxima: «Poseo, no soy poseído», parece haber percibido el riesgo, siempre al acecho, de convertirse en esclavos de los placeres en lugar de gozar libremente de ellos. Epicuro se opone a la perspectiva cirenaica que, con su «cálculo de los placeres», distingue sabiamente entre los placeres lícitos, dignos de ser perseguidos, y los placeres ilícitos, que deben ser rechazados debido a las desagradables consecuencias a las que conducen inevitablemente (es decir, deben ser arrojados por la borda porque, a una mirada filosófica, resultan ser «falsos» placeres). Y, en la medida en que, para Epicuro, el placer lícito coincide con la ausencia de dolor, se puede afirmar justamente que su posición se armoniza perfectamente con la tradición griega y con su rechazo de los placeres desenfrenados.

En general, no es difícil comprobar que la posición epicúrea está animada en su interior por un fuerte «optimismo», por la convicción de que la felicidad es fácilmente alcanzable y, que, en última instancia, la vida es algo positivo, digno de ser vivido, siempre que sea una vida feliz. En particular, nuestro autor está en desacuerdo con aquellos que sostienen que para el hombre habría sido mejor no haber nacido y que, una vez que venimos al mundo, lo más conveniente es morirnos pronto. Este era el lamentable punto de vista de los poetas (y nuestro autor menciona expresamente los versos de Teognis), con el que el filósofo del Jardín polemiza sin tregua en los contextos más dispares. El blanco de su polémica son también los estoicos que, como es sabido, admitían la licitud del suicidio, aunque sea como *extrema ratio* o como último recurso cuando la vida se vuelve insoportable para el hombre sabio. Cuando la vida es insoportable, es decir, cuando ya no es posible «vivir bien», el estoico se quita la vida (pensemos por ejemplo en las vicisitudes existenciales de Séneca). En contra de estas dos posiciones, Epicuro proclama con orgullo que el sabio «no teme el no vivir: pues ni le pesa el vivir ni estima que sea algún mal el no vivir»[28]; y unas líneas más abajo, habla significativamente de «lo agradable de la vida»[29], indicando cómo la vida es en sí misma un valor, es digna de ser vivida, y –¿por qué no?– disfrutada por lo hermoso y agradable que puede ofrecer. Para que la vida sea plenamente positiva y vivible, debemos librarnos de todas las perturbaciones: solo entonces comprenderemos de que no hay razón para despreciarla.

1. Epicuro, *Lettera a Meneceo, op. cit.*, p. 175.
2. Platone, *Timeo,* 90 E ss.; ed. it. en *Platone. Tutti gli scritti, op. cit.*, pp. 1409-1411.
3. Plutarco, *Adversus Colotem*, 20, 1118 D, *op. cit.*
4. Cfr. V. E. Alfieri, *Atomos Idea*, *op. cit.*, p. 150.
5. D. Alighieri, *Inferno* X, 15, *op. cit.*, p. 110.
6. W. Shakespeare, *Hamlet* [ed. it. de G. Baldini, *Amleto*, Rizzoli, Milán, 2003, p. 143; ed. cast. *Hamlet*, Alianza Editorial, Madrid, 2011].
7. Epicuro, *Massime capitali*, 2, *op. cit.*, p. 193.
8. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit,* 1927 [ed. it. de P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milán, 1976, pp. 305 y ss.; ed. cast. *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2018]. Aquí indicamos un pasaje heideggeriano particularmente significativo por su increíble proximidad al tema epicúreo de la muerte como posibilidad: «La muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser más propio, es inminente para sí. En esta posibilidad al *Dasein* le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el *Dasein* es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser *más propio*. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otro *Dasein*. Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el *Dasein* es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir. La muerte se revela así como la posibilidad *más propia, irrespectiva e insuperable*».
9. Epicuro, *Lettera a Meneceo, op. cit.*, p. 175.
10. Cfr. D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, *op. cit.*, p. 61.
11. Lucrezio, *De rerum natura*, III, 931 ss., *op. cit.*, p. 203.
12. Orazio, *Sermones*, I, 1, 118; ed. it. «Satire», en *Orazio. Tutte le opere*, *op. cit.*, p. 545.
13. Lucrezio, *De rerum natura,* III, 830-831, *op. cit.*, p. 197.
14. Cfr. *Epicurea*, *op. cit.*, p. 369.
15. Lucrezio, *De rerum natura*, III, 10024-1052, *op. cit.*, pp. 207-209.
16. Platone, *Repubblica,* X, 614 A ss., *op. cit.*, pp. 1322 y ss.
17. Lucrezio, *De rerum natura,* II, 352-366, *op. cit.*, p. 92.
18. G. Leopardi, «Sopra un bassorilievo antico sepolcrale, dove una giovane morta è rappresentata in atto di partire, accomiatandosi dai suoi», ed. de G. Ficara, en *Canti*, Mondadori, Milán, 1987, p. 202 [«Sobre un antiguo bajorrelieve sepulcral, donde una joven muerta está representada en el momento de partir, despidiéndose de los suyos», en *Cantos*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998].
19. Seneca, *Lettere a Lucilio,* 66, 18, *op. cit.*, p. 806.
20. Epicuro, *Massime capitali,* 4, *op. cit.*, p. 195.
21. En *Epicurea*, fr. 138, *op. cit.*, p. 331.
22. Seneca, *Lettere a Lucilio,* 20, 1, *op. cit.*, p. 725.
23. Cfr. Luciano, «Storia vera», en *Dialoghi di Luciano*, *op. cit.*, ed. de V. Longo, vol. II, p. 167: «Los seguidores de Aristipo y Epicuro eran en ese mundo los más estimados, siendo agradables, queridos y muy sociables».
24. A.-J. Festugière, *Epicuro e i suoi dèi*, *op. cit.*, p. 68.
25. «Los mejores escogen una cosa en lugar de todas: gloria perpetua en lugar de cosas mortales; pero la mayoría es saciada como el ganado»; Eraclito, fr. 29 Diels-Kranz, en *Tutti i frammenti,* ed. de B. Salucci y G. Gilardoni, Le Monnier, Florencia, 1969, p. 109 [*Heráclito: fragmentos e interpretaciones*, Ardora, Madrid, 2009].

26. «Permite que te proponga un nuevo emblema [...]. Mira, si lo que dices de estas dos vidas, la moderada y la desarreglada, no es como si supusieses que dos hombres tienen un gran número de toneles [...]. [Mira] que el otro pueda también, aunque con la misma dificultad, hacerse con los mismos licores que el primero, pero que, por lo demás, estando sus toneles agujereados y podridos, se vea en la precisión de estarlos renovando día y noche, viéndose agitado con continuas molestias»; Platone, *Gorgia,* 493 d ss., en Platone. *Tutti gli scritti, op. cit.*, p. 903.
27. «Así el vulgo y los más groseros los identifican [*su concepción del bien y la felicidad*] con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa –los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa–. La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias», Aristotele, *Etica nicomachea*, 1095 B 15, op. it., p. 57.
28. Epicuro, *Lettera a Meneceo*, *op. cit.*, p. 175.
29. *Ibídem.*

8

La felicidad a través del placer

«El tiempo infinito y el limitado dan lugar a un placer igual, si uno mide los límites de este con la razón»[1].

Hemos visto que el dolor es fácil de soportar y, paradójicamente, puede dar lugar al placer. Y alcanzar el verdadero placer es igual de fácil. Para vivir un verdadero estado de felicidad, el placer debe ser acompañado por la ataraxia, haciendo que la vida sea agradable y tranquila. Por lo tanto, para alcanzar una «felicidad» (εὐδαιμονία) completa, es necesario que los muchos miedos que habitan el alma dejen paso al «placer» (ἡδυή), que es un producto de las sensaciones. La imperturbabilidad y el placer son los dos ingredientes principales de la receta ética epicúrea o –para seguir con el tema del título de nuestro trabajo– los dos fármacos más eficaces que un buen médico debe prescribir a sus pacientes para que se sientan bien.

Según Epicuro, incluso los que hoy llamamos «sentimientos» (y que solemos referir a una esfera espiritual que poco o nada tiene que ver con los sentidos), y que él llamaba πάθη, no son más que sensaciones –absolutamente objetivas e indudables al igual que todas las demás–, pero muy particulares porque son sensaciones internas: si saciar la sed con agua es una forma de placer externo, el recuerdo de una experiencia bonita es una forma de placer interno, que reaviva un placer que hemos experimentado en el pasado.

Asimismo, gracias a las sensaciones determinamos las elecciones y las repulsiones[2], o sea, elegimos lo que nos da placer y huimos del dolor. En otras palabras, además de la función discriminante fundamental entre lo verdadero y lo falso, los sentimientos también discriminan entre el bien y el mal y, de esta manera, constituyen la base de la acción. Una base que, parece casi superfluo señalar, es *a posteriori*: solo después de haber tenido experiencias concretas, y no en teoría, e independientemente de la sensibilidad, es posible determinar en qué consiste el bien y el mal. No se tratará entonces de elevar la mirada platónicamente hacia un hipotético «bien» más allá del mundo, sino de movernos en el mundo mismo para descubrir empíricamente lo que es el bien (lo agradable) y el mal (lo desagradable). Desde el primer instante de nuestra

vida, según Epicuro, disfrutamos del placer y a él aspiramos según la naturaleza. De hecho, cualquier sensación placentera es agradable al compuesto material que somos, con la consecuencia de que se identifica, *ipso facto*, con el bien: por el contrario, todas las sensaciones molestas son desagradables y, por lo tanto, las identificamos como malas. Epicuro se basa en este razonamiento para dar el paso siguiente, identificando *tout court* el mal con el dolor y el bien con el placer, condición ineludible para alcanzar la felicidad. Buscar el placer y rehusar el dolor no es el fruto del razonamiento, sino de una percepción, como sentimos que el fuego es caliente o la nieve fría, «ni siquiera es necesario discutir sobre el placer, ya que el juicio sobre él reside en los sentidos»[3]. De esto se desprende por qué la ética epicúrea no solo es *eudemonística*, sino también *hedonista*: la felicidad y el placer van juntos, de modo que la felicidad sin el placer es totalmente impensable.

Pero eso no significa que todos los placeres, sin distinción alguna, lleven a la felicidad, como afirmaba una larga tradición crítica contra Epicuro: hay placeres que, cuando los disfrutamos son placeres, pero con el paso del tiempo se convierten en dolores, traicionando su naturaleza original: trivialmente, si nos hartamos de comida, acción que en ese momento resultar agradable, es probable sentirse mal después.

Será necesario, por tanto, buscar únicamente los placeres que son verdaderamente tales, y que Epicuro califica de «placeres catastemáticos», o sea «estáticos», «en reposo», del verbo griego καθίστημι, aquello que es fijo e inmutable; los placeres que implican consecuencias negativas en el tiempo –y que Epicuro define como «cinéticos», del verbo κινέω, «mover»– deben evitarse, ya que en el futuro podrían convertirse en esos dolores que debemos alejar de nosotros más que cualquier otra cosa. Se trata, pues, de una ética hedonista solamente a condición de que por «hedonismo» entendamos una teoría que ponga en el «placer catastemático» y, por lo tanto, no indistintamente en todos los placeres, el fin de la vida humana, su perfecto cumplimiento. La virtud misma, que los estoicos habían establecido como la meta suprema del sabio, se convierte para Epicuro en un peldaño para llegar a la cumbre del placer en consecuencia, según nuestro autor, ninguna virtud es gratuita ni representa un fin en sí mismo, sino que todas se persiguen para alcanzar el placer.

¿Cómo discernir entre los placeres genuinos y los placeres engañosos? Lo que

el filósofo del Jardín nos pide que hagamos, en nuestra búsqueda de la felicidad, es un «cálculo racional de los placeres», sopesarlos uno por uno y buscar solo los catastemáticos, evitando todos los demás. Es la razón, pues, la que debe tomar el control de la situación dejándose guiar por la experiencia adquirida; ella puede realizar el cálculo de los placeres solo porque ya los han experimentado empíricamente, pues no tendría ningún sentido hablar de ellos independientemente de los sentidos y del efecto que producen en los placeres.

Sobre este punto, nuestro autor es muy claro: aquellos que creen que todo placer, especialmente los placeres del momento, son indistintamente un bien, sin tener en cuenta las consecuencias que de ello pueden derivarse, cometen un grave error. Los cirenaicos, por ejemplo, admitían dos clases de movimiento en el alma: un «movimiento suave» que da placer, y un «movimiento violento» que da dolor. En su opinión, la ausencia de dolor –que Epicuro, como veremos a continuación, eleva el placer al máximo– es una situación totalmente neutra, igual a la del que duerme. Pero hacer del placer un movimiento significa, de hecho, identificarlo con ese placer cinético que, desde la perspectiva epicúrea, siempre ha de ser rechazado por sus dolorosas consecuencias. Si es cierto que ningún placer en un primer momento puede considerarse un mal, también es cierto que los medios utilizados para obtener ciertos placeres producen más sufrimiento que placer, como en el caso de aquellos que, para enriquecerse, cumplen actos nefastos o se esfuerzan de mil maneras; en este caso, como en el ya mencionado del atracón de comida, el placer se convierte en su contrario.

El «cálculo racional» –que será retomado en la época moderna por Jeremy Bentham con su «álgebra moral»[4]– debe inducirnos a desconfiar de los falsos placeres, porque estos, en lugar de llevarnos por el camino de la felicidad, nos guían hacia el sufrimiento y, por lo tanto, dan lugar a resultados opuestos a los que deseamos. Al igual que debemos expulsar el miedo que atenaza el alma, del mismo modo debemos evitar todos los dolores que afligen el cuerpo, el verdadero placer –el catastemático– debe interpretarse esencialmente en un sentido negativo, como «ausencia de dolor» (ἀπονία): de acuerdo con las precisas palabras de Cicerón, «cuando el hambre y la sed son desterrados por la comida y la bebida, el mero hecho de deshacerse de malestar trae placer como resultado. Así que en general, la eliminación del dolor causa que el placer lo reemplace»[5].

Nos hallamos, pues, ante un placer que se perfila eminentemente como «no-dolor» y que, por esta misma razón, no requiere grandes esfuerzos para realizarse: basta con evitar todas las condiciones que generan turbación y sufrimiento y limitarse simplemente a disfrutar de esos sencillos placeres que exige de nosotros la naturaleza, como, por ejemplo, saciar la sed y el hambre cuando estamos hambrientos y sedientos. Esto contribuye a hacer de la ética de Epicuro una ética universal, accesible a todos los hombres en cuanto que hombres, y no a unas cuantas categorías de individuos (sin perjuicio del etnocentrismo que nuestro autor no logra abandonar y que emerge, mejor que en cualquier otro punto, de su convicción de la absoluta superioridad de la lengua griega).

El bien de Platón y la virtud de Aristóteles eran, en su insuperable grandeza, metas accesibles solo a unos pocos, y más precisamente a los filósofos profesionales; el mismo lema estoico, según el cual el verdaderamente sabio virtuoso es más raro que el parto de una mula y menos frecuente que el fénix[6], que nace cada quinientos años, resume perfectamente la concepción elitista de la ética de los griegos. A las mujeres, los niños y los esclavos apenas se les reconocía la posibilidad de «vivir bien» (εὖ ζῆν), de manera verdaderamente humana, precisamente porque no se les consideraba como hombres en el sentido más amplio.

Por su parte, Epicuro, vuelve a despejar el campo de las falsas creencias: ser feliz y alcanzar el objetivo de la ética es una tarea fácil, porque no se opone a la naturaleza que, de hecho, nos proporciona todo lo que necesitamos para ser felices. Por esta razón, el auténtico sabio, el que alcanza el objetivo de la ética, no nace cada quinientos años, sino cada día y en gran número, cada vez que alguien es capaz de alcanzar un perfecto estado de «ataraxia» y «aponía», llevando una existencia feliz y sin sobresaltos con sus amigos más queridos, sin ser influenciados ni siquiera tangencialmente por las cuestiones políticas o los «placeres cinéticos». Una «ética fácil», por lo tanto, y además para todos o, si se prefiere, para el hombre en cuanto persona, independientemente de las diferencias de género, edad y posición social.

Para seleccionar qué placeres valen la pena de ser buscados no hay que tener en cuenta la fisicidad en cuanto tal, porque nos llevaría a buscar todos los placeres sin distinción de ningún tipo, sino la razón (λόγος) mucho más

previsora: que da testimonio una vez más la «ilustración»[7] epicúrea, su constante confianza en la guía del razonamiento que, como creía Platón, constituye la acrópolis del hombre[8]. La razón nos señala como auténticos placeres, dignos de ser perseguidos, solo los placeres catastemáticos: ellos coinciden con la plena satisfacción del «deseo» (ἐπιθυμία) que en sí mismo es una condición dolorosa ligada a un estado de carencia.

Para aclarar mejor esta distinción cardinal, sobre cuya base descansa todo el sistema epicúreo, nuestro autor hace una distinción fundamental entre a) los deseos naturales y necesarios, b) los deseos naturales pero innecesarios, c) los deseos innaturales e innecesarios. Los deseos del primer tipo son aquellos que apuntan a preservar la vida del individuo y que, si se satisfacen, expulsan el dolor del cuerpo humano: se configuran como placeres en la medida en que suprimen un dolor, devolviendo al hombre a una condición de bienestar físico.

Como ya hemos visto en parte, el hambre, la sed y el sueño, que por sí mismas son condiciones dolorosas, se aplacan comiendo, bebiendo y durmiendo, esto es, satisfaciendo un deseo que es a la vez natural y necesario. Como *conditio sine qua non* para lograr el placer físico, la naturaleza no nos pide nada más que la eliminación del dolor, tarea bastante fácil puesto que la naturaleza misma nos proporciona los remedios necesarios (comida, agua, etc.).

En el segundo grupo, el de los placeres naturales pero innecesarios, encontramos, en cambio, los deseos que podríamos calificar como variaciones superfluas de los primeros: tales son, por ejemplo, beber bebidas refinadas o comer alimentos deliciosos y en cantidad abundante. También estos deseos, al igual que los primeros, son naturales, ya que también derivan de las necesidades físicas naturales del hambre, la sed, etc. Sin embargo, no son necesarios, ya que no quitan el dolor del cuerpo, sino que se limitan a variar el placer y pueden causar más dolor del que eliminan. Ya hemos aclarado este punto con el ejemplo del fastuoso banquete donde uno come demasiado y, por ello, al día siguiente se siente mal. Son placeres más refinados, pero las consecuencias son imprevisibles y a menudo perjudiciales.

Finalmente, en la última categoría Epicuro incluye los deseos más insidiosos de todos: los que no son ni naturales ni necesarios, sino que surgen de las vanas opiniones que los hombres formulan sobre la vida; tales son, por ejemplo, el deseo de riqueza, honor y poder. Todos ellos deben evitarse como los escollos

para lograr una serena tranquilidad interior. No los exige la naturaleza, sino que los produce un falso razonamiento que pretende elevarlos a bienes supremos. Epicuro pensaba en el tremendo afán de riquezas, que nos impide vivir en paz y nos lleva a hacer actos indignos que provocan más problemas que placer, sobre todo si la «verdadera riqueza» (la riqueza según la naturaleza) tiene límites bien definidos que coinciden con la eliminación del dolor, la «falsa riqueza» (la riqueza según las opiniones) es inagotable, no conoce límites, nunca puede satisfacerse, y por eso, entra en ese proceso infinito, en virtud del cual, cada nuevo bien se ve como un paso que conduce a otros: quien no se conforma con poco, no se conforma con nada. Para lograr la «aponía», basta con apaciguar el dolor presente: el deseo natural y necesario tiene límites trazados con precisión por la naturaleza misma que coinciden con la eliminación del dolor; por el contrario, los deseos que no son ni naturales ni necesarios, al no estar destinados a silenciar una condición de sufrimiento físico, son ilimitados, pueden extenderse hasta el infinito, haciendo que el hombre caiga en un abismo de nuevos y atormentadores sufrimientos.

Por esta razón, Epicuro ideó un antídoto eficaz contra la sed de riquezas que se resume perfectamente en la máxima: «Si vives según la naturaleza, nunca serás pobre; si vives según la opinión, nunca serás rico»[9]. Muchas personas han esperado encontrar en la riqueza el fin de sus miserias y el logro de la verdadera felicidad: ¿lo han logrado realmente? Epicuro responde con firmeza: «Para muchos, haber ganado riquezas no fue acabamiento de sus miserias, sino cambio de unas miserias por otras»[10], ya que conduce a una nueva y cada vez más exasperada búsqueda de bienes que aumenten el patrimonio, pasando de los sufrimientos causados por la penuria a los causados por la sed de riquezas.

Desde este enfoque prospectivo, los deseos necesarios y naturales –los únicos que deben realizarse– están al alcance de la mano naturalmente, no requieren grandes sacrificios ni esfuerzos y, aún más importante, garantizan una felicidad estable y fácilmente accesible para todos los hombres. No hay nada más fácil que saciar el hambre con una comida frugal y la sed con un simple trago de agua. No necesitamos ricos manjares o abundantes libaciones con excelentes vinos, al contrario, pueden ser perjudiciales convirtiendo el placer en sufrimiento. Es cierto lo que Clemente Alejandrino dice con desprecio de Epicuro –«prefiere el placer a la verdad»[11]– , pero siempre y cuando por placer

se entienda el placer catastemático, moderado y sin consecuencias negativas.

De este modo, Epicuro nos invita a disfrutar al máximo los placeres que la naturaleza nos brinda cada día, sin aplazarlos ni dudar si debemos escucharlos o no escucharlos, porque la vida se va perdiendo en estos aplazamientos, y no pocas veces morimos sin haber disfrutado ni un solo día; este tema será espléndidamente desarrollado en el *carpe diem* por Horacio[12], y luego, en el humanismo, por Lorenzo el Magnífico.

Desde el punto de vista epicúreo, no es pobre el que tiene poco, sino el que quiere más de lo necesario. Por lo tanto, la imagen tradicional de un Epicuro hedonista y disoluto que busca el placer desenfrenado debe ser sustituida por la más sobria de un hombre reflexivo y con visión de futuro que busca y persigue solo aquellos placeres que calman el dolor, rechazando todos los que pueden aumentarlo. Un Epicuro que se conforma con lo poco que la naturaleza exige para ser feliz, según la magnífica imagen de Nietzsche: «un pequeño jardín, higos, un poco de queso y además tres o cuatro amigos, esta fue la opulencia de Epicuro». En este marco frugal de sutiles y limitados placeres encaja perfectamente la hegemonía otorgada por Epicuro a los placeres del alma frente a los del cuerpo[13]: de hecho, si estos últimos se limitan al presente, y precisamente a la sensación física que experimentamos *hic et nunc* y que, momento tras momento, es anulada por la siguiente; los placeres –aunque no tengan su origen en el cuerpo –se extienden también al pasado como recuerdos y al futuro como expectativas, reclamando así un dominio más amplio. En este sentido, es lícito sostener que el recuerdo de una experiencia pasada agradable produce más placer que una comida: gracias a esta perspectiva particular, la tesis hiperhedonista defendida por los cirenaicos queda definitivamente aniquilada y refutada por la acusación infame contra los epicúreos hecha por sus detractores: «La acusación supone que los seres humanos no son capaces de experimentar más placeres que los que pueden experimentar los puercos»[14], mientras que el propio Epicuro daba prioridad a los placeres que hoy llamaríamos «intelectuales». Por esta razón, privilegiar el placer catastemático o la hegemonía concedida a los placeres del alma constituyen la mayor refutación de todas las acusaciones y calumnias de hedonismo desenfrenado que, desde Cicerón y Plutarco hasta los Padres de la Iglesia –que odiaban el epicureísmo más que cualquier otra doctrina filosófica–, hicieron implacablemente contra

Epicuro. Incluso en materia de placeres carnales, no llega hasta donde los filósofos cristianos quisieran. De hecho, incluye el amor (ἔρως), que con Platón había encontrado su máxima valorización, entre los placeres ni necesarios ni naturales. Para el fundador de la doctrina de las Ideas, el amor no solo representaba la condición insuperable de los filósofos, en constante tensión hacia un conocimiento que les falta pero al que tienden con toda sus fuerzas –al igual que los amantes desean al objeto amado que aún no poseen–, sino que constituía el primer paso para elevarse al hiperuránico mundo de las Ideas, de las que captamos, amándola, la que mejor que cualquier otra filtra en nuestro mundo: la belleza. En cambio, desestimamos el placer físico como forma de amor secundaria e inferior con respecto al amor «ideal», ya que es la mera satisfacción de una necesidad carnal y, por lo tanto, nos aprisiona en el mundo sensible en lugar de elevarnos por encima de él.

Ahora bien, Epicuro pone boca abajo la posición platónica en el verdadero sentido de la palabra: si debemos condenar el amor, es el amor sensual e ideal el que debemos condenar, el que experimentamos con el alma más que con el cuerpo. Esta forma de amor nos causa terribles sufrimientos porque nos hace vivir en un estado de constante tensión, aprehensión, preocupación y anhelo por el amado, a quien desearíamos poseer totalmente pero que nunca puede ser completamente nuestro. Entonces, al menos en lo que se refiere al *eros*, Epicuro prefiere el placer físico al placer intelectual.

El estado del que ama es totalmente opuesto al de una persona feliz e imperturbable: el primero está en constante tensión, sin coincidir nunca del todo consigo mismo; el segundo disfruta de una tranquilidad interior completa.

Había, pues, un fondo de verdad en el discurso de Lisias –transcrito por Fedro[15]–, según el cual sería mucho mejor entregarse al amor de quien nos ama sin ser correspondido, porque de este modo estaríamos exentos del sufrimiento típico de aquellos que sienten el amor sensual exaltado por Platón. En este sentido, el «amor platónico» cae en la categoría de los deseos que no son ni naturales ni necesarios y que pronto degeneran en el sufrimiento: como tal, debe evitarse cuidadosamente como posible fuente de turbación.

Otra cosa es el amor físico, que es un placer exigido por la naturaleza humana –una necesidad biológica, diríamos hoy– y, por lo tanto, debe ser

satisfecho por necesidad: pero, precisamente por eso, debe ser satisfecho sin tener en cuenta los sentimientos, es decir, sin una verdadera implicación emocional. En este sentido, si mantenemos el amor sensual separado del físico, evitaremos cualquier forma de sufrimiento y solo quedarán los placeres catastemáticos. Se tratará entonces de tener relaciones de amor puramente carnales, que apuntan solo a satisfacer el deseo y sin esa participación sensual que provoca sufrimientos infinitos. No sabemos a ciencia cierta si Epicuro, como Lucrecio, aconsejaba que se frecuentaran las prostitutas con este objetivo –la práctica sexual sin implicación emocional–, pero Cicerón nos dice[16], con tono entre burlón y admonitorio, que en el Jardín halla hospitalidad también una hetaira: Epicuro se dirige directamente a ella en una carta en tono de afectuosa confianza y profunda intimidad, propios de un amigo más que de un enamorado:

«Señora Pean, mi querida pequeña Leoncio, con qué tumultuoso gozo quedé rebosante tan pronto leí tu cartita»[17].

Esto, aunque no confirme la tesis del amor vivido solo como una práctica sexual, ciertamente es una prueba evidente del valor universal del mensaje ético de nuestro autor y de su gran tolerancia: en el Jardín de Epicuro todo el mundo era bienvenido independientemente de su condición social, edad o género, todos podían aspirar a una felicidad no elitista, sino alcanzable por todo ser humano.

---

1. Epicuro, *Massime capitali*, *op. cit.*, p. 201.
2. Diogene Laerzio, X, 34, p. 1193.
3. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, *op. cit.*, III, 1, 3 [*De los fines de los bienes y los males. Libros I-II,* ed., trad. y n. de Julio Pimentel Álvarez, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2002].
4. J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* 1789 [ed. it. *Introduzione ai princìpi della morale e della legislazione*, U.T.E.T., Turín, 1998, ed. cast. *Los principios de la moral y la legislación*, Claridad, Buenos Aires, 2008].
5. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum,* I, 11, 37, *op. cit.*
6. Seneca, *Lettere a Lucilio,* 42, 1, *op. cit.*, p. 761.
7. En este caso las comillas son imprescindibles, puesto que se aplica a Epicuro una categoría que, por supuesto, no tiene nada que ver con su tiempo, pero que expresa perfectamente la idea del proyecto epicúreo de ilustración y racionalización de la realidad.
8. Platone, *Timeo*, 70 A, *op. cit.*, p. 1393.
9. Seneca, *Lettere a Lucilio*, 16, 7, *op. cit.*, p. 719.
10. *Ibíd.,* 17, 11, p. 721.

11. Clemente Alessandrino, *Gli Stromati*, I, 12, ed. de G. Pini, Edizioni Paoline, Milán, 1985, II, 4 [*Stromata*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2006].
12. Orazio, *Carmina,* I, 11, 8; ed. it. «Odi», en *Orazio. Tutte le opere*, *op. cit.*, p. 57.
13. Cfr. Diogene Laerzio X, 137, pp. 1289-1291; Cicerone, *Tusculanae disputationes*, V, 34, 95.
14. J. S. Mill, *Utilitarism,* § II, 1863 [ed. it. de M. Musacchio, *Utilitarismo,* Cappelli, Bolonia,1981; ed. cast. *El utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2014].
15. Platone, «Fedro», 228 A ss., en *Platone. Tutti gli scritti*, *op. cit.*, pp. 542-546.
16. Cicerone, *De natura deorum,* I, 93, *op. cit.*
17. En *Epicurea*, *op. cit.*, fr. 143, p. 337.

9
¿Una filosofía individualista? La amistad, la política, la teoría de la justicia

«De cuantos bienes nos proporciona la sabiduría para la felicidad de toda la vida, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad»[1].

Se ha señalado a menudo, no pocas veces con intención polémica, que el epicureísmo es una filosofía esencialmente individualista, que tiene como objetivo la felicidad del individuo, descuidando por completo a la comunidad: por lo que Marx, a pesar de alabar la filosofía de Epicuro por la gran importancia que atribuye a la acción y a la libertad, reconoce con cierta contrariedad que en ella «la autoconciencia solo es concebida en la forma de la individualidad»[2], sin aperturas a la pluralidad de las demás autoconciencias. Casi como si en el modo epicúreo de entender la existencia del individuo como átomo separado y desvinculado de los demás estuviera ya, *in nuce,* la existencia típica de la «sociedad civil» (*bürgerliche Gesellschaft*) que Marx desarrollará sobre todo gracias a la Revolución francesa.

De acuerdo con el juicio de Marx, Herbert Marcuse[3] reconoce en el hedonismo epicúreo una posible forma de crítica a la sociedad capitalista en nombre de un placer que esta, incluso con una forma de «represión adicional», niega y reprime en todos los sentidos, pero también hace hincapié en los límites insuperables de dicho individualismo: este último, privilegiando el punto de vista del individuo, aislado del resto de la sociedad, se traduce en un verdadero proyecto de cambio de la realidad, pero necesita de la cooperación de otros individuos en una organización. Una rebelión que, si se hiciera remontar al individualismo epicúreo, estaría condenada al fracaso; pero, al mismo tiempo, es bueno no olvidar el alcance potencialmente subversivo del mensaje epicúreo, en la medida en que predica el distanciamiento de la política, ya que esta no puede resolver los problemas que atormentan al hombre. Seguramente no es necesario ser anarquistas para darse cuenta de que,

en este rechazo de la praxis política, se esconde una protesta bastante evidente contra la política misma y sus instituciones. Esta protesta, motivada por una profunda desconfianza en la vida política, tuvo para Epicuro otras importantes implicaciones teóricas, que, sin embargo, no es fácil reconstruir solo por sus obras supérstites. Una ayuda importante la proporciona, una vez más, Lucrecio, que en el cuarto libro de su trabajo –probablemente con su habitual fidelidad al mensaje original del maestro– somete a duras críticas el uso perverso de la técnica tal y como se ha venido realizando históricamente en las sociedades humanas: una crítica que encaja perfectamente en el horizonte epicúreo que privilegia la naturaleza y la plácida existencia al margen de la sociedad política. Ya hemos visto cómo, desde el punto de vista atomista, la naturaleza crea primero el órgano (los ojos, las orejas, etc.) y luego la función (la vista, el oído, etc.) sin apuntar a ningún fin, sino actuando según las causas. Ahora bien, en el ámbito de la técnica, puede ocurrir exactamente lo contrario, en la medida en que el hombre, a diferencia de la naturaleza, establece primero el fin y luego crea el objeto para realizarlo: las flechas, los escudos, las espadas y todas las demás armas mortales de este tipo responden al fin perverso de darle la muerte a nuestro prójimo[4]. En la condena de la técnica de Lucrecio –o, mejor dicho, de su uso nocivo– es posible rastrear una plétora de motivos típicamente epicúreos que nos permiten añadir algunas piezas más a la reconstrucción del pensamiento de nuestro autor. En primer lugar, es bastante evidente la polémica antiplatónica y antiaristotélica; como se recordará, para Platón y, sobre todo, para Aristóteles, la naturaleza y la técnica eran, en cierto sentido, las dos caras de la misma moneda, en la medida en que ambas tenían una orientación finalista (hasta el punto que, según la definición aristotélica antes mencionada: «Si la naturaleza engendrara casas, las haría como nosotros las hacemos por técnica»). Pues bien, en contraste con esta línea de pensamiento, el atomismo epicúreo salva a la naturaleza (instando a volver a ella) y, en cierta medida, tira por la borda la técnica tal y como se ha desarrollado históricamente en las sociedades humanas. Para simplificarlo al máximo: en la vida política que se ha desarrollado en las ciudades las relaciones entre los hombres se han vuelto corruptas y la tecnología se ha convertido en el más perverso de los usos. Solo con una vida filosófica llevada a cabo en un jardín a una distancia segura de la vida política –parece decirnos Lucrecio–

puede desarrollarse un uso sabio de la técnica, porque es coherente con la naturaleza y sus necesidades; un uso que, en lugar de apuntar al exterminio del hombre, tiende a alcanzar una vida verdaderamente feliz. Incluso estas reflexiones sobre la técnica son, si las analizamos detenidamente, cualquier cosa menos anticuadas y «pasadas de moda superadas».

Si volvemos a centrar nuestra atención en el modo de entender la existencia individual, no debemos olvidar que el de Epicuro es indudablemente un individualismo que hace del individuo un «átomo» completamente autónomo e independiente; pero también es un «individualismo universal», que se dirige al hombre como tal, es decir, a todos los hombres del mundo; este hecho tiene rasgos innegables en común con el cristianismo, que –como sabemos– no se dirige a una clase social determinada, o –y aquí reside la diferencia respecto al judaísmo– a un supuesto «pueblo elegido»; sin embargo, esta analogía no debe ser enfatizada –como, en cambio, se ha hecho con demasiada frecuencia–, porque los contenidos transmitidos por el epicureísmo y el cristianismo son muy diferentes, por no decir antitéticos.

Ya hemos tenido ocasión de decir que el Jardín albergaba en su seno a hombres y mujeres de las clases más bajas, manteniendo además contactos con personas repartidas por todo el mundo: basta con mirar la historia del epicureísmo para tomar conciencia de su sorprendente difusión, de Roma a la ciudad turca de Enoanda. Pero tampoco hay que entender esta «universalización» del mensaje filosófico como una característica exclusivamente epicúrea: más bien, debemos relacionarla, al menos en parte, con el clima cultural específico de la época helenística, cuya peculiaridad es, de alguna manera, la universalización, ir más allá de los angostos confines de la Hélade para conquistar el mundo: el término «helenismo», por otra parte, se refiere precisamente a ese «hablar en griego» que se iba propagando por todo el mundo conocido. Este punto es aún más evidente en los estoicos, para ellos la ley de la naturaleza, la misma para todos y en todo lugar, no nos hace ciudadanos de este o aquel Estado en particular, sino de todo el mundo; pero también las otras corrientes filosóficas helenísticas habían insistido en la universalidad de su mensaje filosófico: «No es mi patria una torre o una casa; sí que todos los pueblos de la tierra me sirven de mansión y de triclinio»[5]. Esta afirmación de Crates de Tebas puede entenderse como el manifiesto de toda

una época y de un modo de filosofar general.

Por muy universal que sea, el individualismo epicúreo sigue siendo un individualismo y, precisamente porque es así, parece sacrificar a la sociedad en beneficio del individuo. Si tenemos en cuenta la esfera política, que Epicuro considera como un momento puramente negativo, no podemos, pues, sino estar de acuerdo con los juicios de Marx y Marcuse: ante el mal y las injusticias que asolaban la sociedad de su tiempo al igual que la nuestra, aunque con algunas diferencias, el filósofo griego no encuentra ningún antídoto real sino el desinterés absoluto, retirándose *extra moenia* en ese mundo fuera del mundo que es su Jardín, auténtica «base de adiestramiento»[6] para la formación de filósofos en sentido epicúreo. A nuestro autor no le interesa la política, porque la entiende como una fuente de perturbación más que como un posible medio para alcanzar una felicidad generalizada: no llega a comprender –y esto se explica también por la época histórica en la que vivía– que tal vez es precisamente la política el medio para acabar con las perturbaciones y las contradicciones. No es de extrañar, pues, que Diógenes Laercio declare que Epicuro no emprendió la vida política: lo sorprendente es que diga que no la emprendió «por exceso de modestia»[7] y no por incompatibilidad con sus teorías. Con una expresión muy apropiada, Giovanni Reale, refiriéndose a la posición epicúrea, habla de «*ethos* del individuo»[8] cuya finalidad es cuidar de la existencia del individuo y no la de la comunidad. Esta falta de interés por la política ha de relacionarse, como hemos dicho, con el contexto histórico de su época, que ya hemos mencionado cuando intentamos reconstruir el escenario general de las escuelas filosóficas del mundo helenístico.

Ciudadano de un mundo sin fronteras caracterizado por la fusión sincrética de culturas, religiones y formas de vida, el hombre griego se siente desconcertado, siente que la vida política ya no tiene para él esa centralidad propia de la Atenas de Pericles: junto con los muros de la πόλις [polis] se derrumba el patriotismo, reemplazado por el cosmopolitismo, y el ἀγορά [ágora] pierde su función original de lugar de debate político y filosófico, convirtiéndose en un lugar de comercio y, a veces, en el vestíbulo del área reservada al rey y a los dioses.

En un mundo como ese, donde la vida política ha dejado de interesarse directamente por los ciudadanos, Epicuro, tal y como los dioses que imaginó,

se aparta, se aleja del mundo y encuentra refugio en el «intermundo» de su Jardín. Y lo hace precisamente porque interesarse por la política significaría perder la serenidad tan duramente ganada, o sea, el objetivo indispensable de su especulación filosófica. El propio Cicerón, un hombre muy comprometido en la vida política de Roma, no tiene más remedio que burlarse del agnosticismo político de los epicúreos, reprochándoles que su inactividad es posible gracias al trabajo de aquellos que se «ensucian las manos» en la política, trabajo sin el cual «también para ellos terminaría esa dichosa inactividad que es su máximo deseo»[9].

De acuerdo con la brillante metáfora implícita en el íncipit del primer libro de la *República* de Platón, el filósofo que desea dedicarse a la política debe llevar a cabo una verdadera «catábasis» o descenso a ese Hades que es el mundo de la política, un reino desalentador, lleno de intrigas e injusticias, en el que debemos, por así decirlo, ensuciarnos las manos. Sin embargo, el descenso a ese Hades, Platón lo consideró necesario, puesto que, para él, y no por casualidad, la política era el centro de su pensamiento y de su existencia. Que las grandes teorizaciones ideales naufragaran miserablemente al enfrentarse con la realidad de Siracusa es un hecho que muestra cómo los vuelos pindáricos de la mente de los filósofos revelan a menudo su verdadera naturaleza de vuelos icáricos.

Epicuro, por su parte, rechaza de plano la política, también en virtud del diferente contexto político y social en el que vivió: desde su punto de vista lo primero es la felicidad del individuo, todo lo demás viene después, y debe ser perseguido solo a condición de que no se oponga a ella; la política, por lo tanto, en lugar de contribuir a su consecución o consolidación, la aleja, causando solo turbaciones y sufrimientos para el individuo, afligiéndole con el deseo de ganar poder y cargos importantes. La historia griega está salpicada de soberanos, condotieros, líderes y políticos que, al dedicarse totalmente a la polis, han renunciado también a su propia felicidad, prefiriendo perseguir vanos fantasmas como la riqueza, el honor, el poder, todos placeres ni necesarios ni naturales. Hegel ofrece una excelente formulación de este principio cuando describe el destino de esos «individuos histórico-universales» que han cambiado el mundo y se han interesado por la política, pero «no han sido lo que se dice comúnmente dichosos»[10], precisamente porque la política y la felicidad se excluyen mutuamente.

Así Epicuro procura no descender al Hades de la política; prefiere quedarse en la superficie, disfrutando de una felicidad estable en su Jardín, lejos de las tormentas de la vida e intentando imitar a esos dioses que imaginaba. Cicerón, que fue muy activo en la política, nunca deja de atacarlo por esa razón, burlándose de él –«piensa, como hacen los niños malcriados o mimados, que el ocio es lo mejor que existe»–[11], lejos del corazón palpitante de una ciudad frenéticamente activa; pero sabemos que la Roma de Cicerón era una sociedad muy diferente de la Atenas de la época helenística. En este sentido, podemos decir que con Epicuro se cumple la progresiva separación entre el hombre y el ciudadano –perfectamente coincidentes para Sócrates– ya iniciada, al menos en parte, por Platón y que Aristóteles continúa. Para Sócrates el verdadero hombre es naturalmente un ciudadano y participa en todos los acontecimientos de la πόλις [polis], hasta tal punto que no la traicionó ni siquiera con la fuga de la prisión propuesta por Critón. Platón, en cambio, con la injusta muerte de su maestro y el trágico fracaso de su gran diseño político en Siracusa, toma conciencia de la incipiente separación entre la esfera de la política y la de la filosofía y, cuando se dedica a ella, lo hace solo de forma utópica, proyectando ciudades ideales irrealizables en esta tierra, que es el reino del desorden y la iniquidad. Con Aristóteles, la separación entre el ciudadano y el filósofo se acentúa en la medida en que, aun dedicando amplios estudios a la política y expresándose a favor del gobierno de los hombres más que al de las leyes, asigna la primacía al hombre teórico y contemplativo, quien, no menos que Dios, lleva una vida totalmente volcada en la teoresis, aunque practicada de forma intermitente debido a las necesidades físicas que necesariamente lo deben, por así decirlo, traerlo de vuelta a la tierra. Por su parte, Epicuro marca el punto de llegada decisivo y natural de la decadencia de la vida política, que él concibe como el inquietante reino de las pasiones y las traiciones: ante este, no debemos esbozar modelos ideales alternativos o reconocer la hegemonía de la contemplación; debemos retirarnos, apartarnos con unos cuantos amigos con quienes compartir tanto las alegrías de la vida como las reflexiones filosóficas. El fracaso del diseño político de Platón abrió los ojos de Epicuro más que cualquier otro filósofo, llevándole a la dolorosa constatación de que, dado que es imposible que los filósofos lleguen al poder, la «ciudad justa» está destinada a ser una quimera. Es necesario, pues, abandonar la vida política para

forjar un espacio pequeño –el Jardín– dentro del cual vivir según los preceptos de la filosofía. Se trata de una posición que resulta ser muy interesante y, en cierta medida, actual si tomamos en cuenta las reflexiones de Karl Löwith o Hannah Arendt, quienes nos han enseñado –aunque por caminos diferentes y distintas intenciones– la hostilidad histórica entre la filosofía y la política, desde Sócrates hasta la actualidad, destacando, además, los efectos perversos que se desencadenan puntualmente cuando se encuentran las dos.

La huida epicúrea de la política y de su sede –la πόλις– que, de alguna manera, une nuestro filósofo a los cínicos de su tiempo, no se configura como un anarquismo subversivo o un vagabundeo eremítico, sino más bien como la toma de conciencia de que la esfera política no tiene nada que ver con la felicidad del individuo. Al igual que los cínicos, también Epicuro piensa que el rechazo de la política es una actitud inconformista, una oposición a los compromisos que la política, por su naturaleza, implica necesariamente. Este aspecto quedaría confirmado por el hecho de que, «especialmente más tarde, el epicureísmo se vio a sí mismo como el símbolo de una escritura en contra de todo conformismo, la indicación del significado de la libertad de pensamiento»[12] en oposición a cualquier autoridad. En este sentido, parece mucho más fundada una lectura de la apoliticidad epicúrea como una invitación a comprometerse con las relaciones verdaderamente humanas, más que como una exhortación a llevar una vida eremítica y solitaria. Tal como señala Francesco Adorno, la de Epicuro no sería «un llamamiento a vivir una vida individual y monástica, sino a escapar de una vida política que no es política, que no es comprensión del hombre, de lo que debería ser una relación humana»[13].

Por lo tanto, a diferencia de Aristóteles, que ve la «vida teorética» como la forma suprema de la existencia, Epicuro cree que la «vida asociada» es el momento más alto de la vida humana, siempre y cuando esta vida asociada no sea corrupta y esté llena de contradicciones, como ocurre con la política de su tiempo. Este alejamiento de la política se refleja puntualmente en la praxis, y en particular, en la emblemática elección del lugar donde impartir las clases y vivir con los amigos de mayor confianza. Sócrates había enseñado filosofía en las atestadas plazas de Atenas, involucrando a sus conciudadanos en cuestiones de importancia primordial, como la naturaleza del valor, la amistad y el amor.

Platón y Aristóteles –aunque dijeran que cualquier lugar era adecuado para hacer filosofía– habían elegido escuelas altamente institucionalizadas y especializadas, para cuyo acceso era necesario saber dominar bien las herramientas conceptuales de la filosofía. Epicuro, en cambio, eligió un jardín en las afueras de la ciudad y del ruido, un lugar inmerso en esa naturaleza hacia la que Sócrates se había mostrado indiferente[14], y que Platón había desechado como una copia descolorida del mundo eterno de las Ideas, dedicándole solo uno de sus diálogos, el *Timeo*. Para comprender en toda su envergadura la elección epicúrea de un lugar para la vida filosófica, pueden ayudarnos las conocidas hazañas del *Cándido* de Voltaire: tras una serie de desastrosas vicisitudes que le llevan a darse cuenta del mal imperante en el mundo y lo curan de la «teodicea» leibniziana, Cándido se despide de la vida política y «mundana», para retirarse con sus compañeros de mayor confianza en un jardín, que simboliza perfectamente la esfera protegida de la vida privada: un puerto en el que refugiarse de los trágicos acontecimientos que se suceden constantemente en el mundo[15]. Al igual que Cándido, Epicuro también se refugia con unos cuantos amigos en un jardín bien protegido de los sufrimientos de la vida política, entendida en sentido amplio como la vida en la ciudad.

Pero el individualismo epicúreo, que es evidente si tenemos en cuenta el agnosticismo político de nuestro autor, se reduce considerablemente si detenemos nuestra atención en la amistad (φιλία), que él no duda en considerar como el mayor bien concedido al género humano[16]. En oposición a los estoicos, que veían al sabio como un ser completamente autosuficiente, para Epicuro el individuo humano no es un ser que se basta a sí mismo, sino que tiende por su naturaleza a agregarse con otros individuos para crear una comunidad de amigos con los que filosofar y disfrutar de los placeres que la vida le ofrece día a día. En este sentido, cada uno de nosotros no es un ser aislado del mundo, no es un puro átomo separado de todos los demás; por el contrario, siempre buscamos amigos porque solos no nos sentimos plenamente realizados y queremos compartir nuestras sensaciones, nuestras alegrías, nuestros pensamientos con personas afines a nosotros, con la esperanza de establecer una relación de intimidad que nos permita abandonar nuestra individualidad pero –y aquí radica la diferencia fundamental con respecto a la

política– sin poner en peligro nuestra la felicidad. En comparación con el amor o la política, que trastornan el alma en lugar de consolarla, la amistad tiene un efecto bastante calmante, ya que, en su forma más elevada, es –tal y como había enseñado Aristóteles– una relación fundamentalmente desinteresada, sin segundas intenciones, sino solo por el placer de cultivarla. La verdadera amistad, de hecho, aunque nazca con vistas a un beneficio, se transforma después en una relación fin en sí misma, pura y desinteresada. De esta manera, la amistad, que para Platón era una herramienta para construir un Estado más sólido, para Epicuro, en cambio, representa el fin último, un bien superior a cualquier otro. ¿Sigue siendo lícito acusar al epicureísmo de individualismo, ahora que hemos reconocido el valor absoluto que la amistad tiene para él? La amistad, por supuesto, como la concibe nuestro autor, debe entenderse esencialmente como «una relación privada entre unos pocos individuos, separada de los asuntos públicos, en la esfera íntima del jardín»[17] y, por lo tanto, a una distancia segura de la política y de la gente. Esto ya indica que el enfoque epicúreo no puede entenderse como una forma de individualismo radical. Se podría concebir, más bien, como un «individualismo sociable», que tiene como objetivo la felicidad del individuo y, al mismo tiempo, reconoce que solo podemos alcanzarla a través del contacto con nuestros semejantes.

Las tres epístolas (a Heródoto, Pitocles y Meneceo) y los fragmentos del epistolario de Epicuro hallados en los papiros nos devuelve la imagen de un hombre para el cual la amistad no es una noción vacía, que debe ser revelada en los escritos, sino un precepto concreto de vida que él mismo siguió a lo largo de su existencia, en su vida no contemplativa, desligada de cualquier contexto, vivida entre amigos y amigas que tenían axiológicamente prioridad frente a todo lo demás, incluso a la filosofía. Podemos decir, justamente, que para Epicuro tenía razón Aristóteles al afirmar[18] que solo los dioses o las bestias pueden llevar una vida solitaria, los primeros porque son absolutamente perfectos, las segundas porque son tan imperfectas que no sienten la necesidad de relacionarse con sus semejantes; también para el filósofo del Jardín, un individuo que vive aislado, sin amigos, sería igual que los lobos o los leones, o sea, seres por naturaleza solitarios y agresivos. Pero –contrariamente a lo que pensaba el Estarigita– el hombre no es en absoluto similar a los dioses, ya que estos últimos son seres sociales por naturaleza y pasan su tiempo en compañía

de los demás, buscando el placer, dialogando entre ellos, y no como se los imaginaba Aristóteles, en completa soledad, pensando solamente en sí mismos. Por otra parte, ya nos hemos centrado lo suficiente en cómo los dioses de Epicuro no eran más que hombres ideales y perfectos. La verdadera amistad puede anteponerse al placer personal: si lo que dice Séneca es cierto, para Epicuro, «debemos buscar a alguien con quien comer y beber antes de buscar algo que comer y beber, pues comer solo es llevar la vida de un león o un lobo»[19]. En el caso de Epicuro, vale el antiguo adagio según el cual «quien encuentra un amigo, encuentra un tesoro»: de hecho, es cierto que la amistad –y no el amor– la buscamos por sí misma, sin segundas intenciones, y cuando la conseguimos, acaba produciendo un doble placer catastemático, por número (porque lo disfrutan ambos amigos) y por intensidad (puesto que la relación con el otro es ella misma una forma de placer).

Quien busca un amigo, no busca de manera utilitarista una persona en quien apoyarse cuando lo necesita (en este caso sería una relación de poca monta, que ni siquiera podría calificarse de amistad), sino más bien una persona con quien compartir intereses e inclinaciones: y, precisamente a partir de esta comunidad de intereses con el amigo, también se deriva la certeza de poder contar con su ayuda en caso de necesidad. La misma escuela filosófica fundada por Epicuro se configura principalmente como una comunidad de amigos que desean vivir felices y se interrogan acerca de las grandes cuestiones filosóficas, pero solo con el fin de poder coronar su amistad con la imperturbabilidad del alma. ¿Cómo no darse cuenta de que los mayores bienes provienen de la amistad y que ella, según las bellas palabras de Epicuro, «recorre o danza por el mundo entero anunciándonos a todos a que nos despertemos para la felicidad»? Quien no se percata de ello, ignora que la vida humana tiene como fin la felicidad y que esta solo se puede lograr en su relación con el otro. Es incluso superior a la sabiduría, que es tan solo un bien mortal[20]: la amistad que surge entre dos personas está destinada a sobrevivir incluso después de la muerte de uno de ellos.

Como ha señalado muy acertadamente Domenico Pesce[21], Epicuro se diferencia de Aristóteles y Platón también en su concepción de la amistad: a diferencia del filósofo de las Ideas, nuestro autor niega el vínculo entre amistad y amor sexual, en virtud del cual la primera tiende necesariamente a confluir en

una relación de amor. Para Aristóteles, en la relación de amistad terminamos amando a la amistad como valor más que al amigo (es como si dijéramos que somos más amigos de la amistad que del amigo); Epicuro, en cambio, reconoce la primacía del amigo como tal, haciendo de la amistad un sentimiento y no una virtud; un sentimiento que, precisamente por eso, no podría existir si no existiera el amigo. Esta es una concepción de la amistad que sigue siendo muy actual y que, al fin y al cabo, no está tan lejos de la del siglo XX de George Edward Moore, quien la concibe como una relación social entre hombres cultos de la que surge inevitablemente el placer estético y el «placer de las relaciones humanas» producido por el «disfrute de las cosas bellas»[22].

También Cicerón, al menos sobre la primacía de la amistad, podía estar de acuerdo con Epicuro y enterrar de momento el hacha de guerra: sin mencionar nunca expresamente a su mayor enemigo personal, en su obra *La amistad* el Arpinate exalta, en tonos básicamente epicúreos, la amistad, que concibe como «la armonía máxima de deseos, inclinaciones e ideas»[23], pero deja la puerta abierta a lo trascendente, al contrario de lo que hizo Epicuro.

Sin embargo, se podría objetar que, desde el punto de vista epicúreo, buscamos un amigo con el único propósito de obtener nuestra *propia* felicidad y que, por tanto, la amistad no es un fin en sentido auténtico, sino el instrumento más noble para lograr la felicidad del individuo, que, por tanto, se mantiene en la cumbre del sistema epicúreo, corroborando las acusaciones de individualismo. La objeción, reducida a lo esencial, podría sonar así: para Epicuro debemos tener amigos solo para ser felices nosotros mismos, en una especie de egoísmo disfrazado. Pero esta objeción no parece ser muy convincente. Si se leen los textos epicúreos, casi tenemos la impresión de que para Epicuro la amistad, con el tiempo, adquiere cada vez más valor hasta brillar con luz propia sin estar subordinada al fin de la felicidad. Al principio tiende a establecerse con fines utilitarios: como la certeza de contar con una ayuda ante las adversidades de la vida o la necesidad de no sentirnos solos; pero, en un segundo momento, la relación se consolida y adquiere vida autónoma, convirtiéndose en un valor en sí mismo, en nombre del cual es lícito sacrificar también trozos de felicidad individual.

La preponderante importancia atribuida a la amistad ablanda un poco la acusación de individualismo lanzada contra Epicuro por varios autores: y la

misma invitación epicúrea al aislamiento[24] no debe entenderse como una exhortación a vivir a escondidas, porque de lo contrario obtendríamos la imagen distorsionada de un Epicuro misántropo no menos que Cnemón, el protagonista de *El misántropo* de Menandro, sino más bien como una invitación a vivir apartados, en privado, lejos de los acontecimientos políticos, pero abiertos a las amistades y en constante relación con nuestros semejantes, en una búsqueda común de la felicidad. Es cierto que la tradición nos ha transmitido la imagen de un Epicuro que se mantiene a la justa distancia de la multitud, entendida como una masa informe que vive guiada por prejuicios e opiniones comunes y no por la sabiduría filosófica –«Retírate en ti mismo en el preciso momento en que te veas forzado a estar entre la multitud»[25]–, pero también es cierto que su desprecio por la masa no se traduce en una misantropía vacía, sino en la búsqueda de individuos auténticos, de personas con las que construir una comunidad de filósofos.

Si bien se mira, la exhortación a mantenerse alejados de la política parece traducirse en una invitación a elegir amigos de verdad, a entablar auténticas relaciones sociales que la política no puede asegurar en ningún caso. El presupuesto de esta concepción es que uno nunca puede ser plenamente feliz si está solo, porque la naturaleza humana está necesariamente inclinada a la sociabilidad, a la apertura a los demás.

Así que el hombre epicúreo es por derecho propio un πολῑτῐ́κόν ζῷον (un «animal político») de acuerdo con la acertada definición aristotélica[26]: siempre y cuando, por supuesto, se separen los dos componentes del término πολῑτῐ́κόν y se haga del hombre epicúreo un ser «sociable», pero no «político». Un ser sociable más que teorético. De hecho, la amistad juega un papel muy destacado respecto a la búsqueda de la verdad, puesto que asegura más que esta la consecución de la felicidad. El conocido lema que proverbialmente resume la relación de Aristóteles con su maestro Platón –*amicus Plato, sed magis amica veritas* [Platón es mi amigo, pero más lo es la verdad]–, nunca podría ser aceptado por Epicuro, quien, tal vez, lo cambiaría por *amica veritas, sed magis amicus Plato* [La verdad es mi amiga, pero más lo es Platón], para subrayar el papel preponderante de los lazos de amistad.

La comunidad de amigos que se formó en torno a la figura de Epicuro según algunos[27] parece anticipar lo que iba a ser la futura comunidad fundada por

Bernardo de Claraval: vinculados al maestro, sus seguidores mantuvieron viva su enseñanza sin cambiarla durante siglos, limitándose a transmitirla tal y como la concibió su fundador; esto haría de Epicuro «un profeta más que un filósofo»[28]. Esta tesis está confirmada por el hecho de que aún en el siglo II d.C. uno de sus seguidores –Diógenes de Enoanda– mandó esculpir la inmortal palabra en el porche de su ciudad; dicha inscripción, como dice Long, «es un compendio de la enseñanza de Epicuro que Diógenes regala a sus compatriotas y a todo el género humano como guía para alcanzar la felicidad»[29]. El propio Lucrecio –según se ha señalado– en su poema no duda en llamar al maestro griego con el apelativo «deus»[30] y salvador de la humanidad, atribuyéndole, de hecho, esas características soteriológicas que serán propias de Cristo. Los que se atreven a hacer un paralelismo entre Epicuro y Bernardo (o, peor aún, entre Epicuro y Cristo) tienen las típicas posiciones ideológicas de quienes quiere alistar en su ejército a personas que, si pudieran, no solo no lo harían, sino que quizá se alistarían en el ejército contrario. Contra estos indebidos intentos de proponer a Epicuro como precursor del cristianismo (por no decir «cristianizador» él mismo), cabe recordar los extraordinarios versos de *La Retama* de Giacomo Leopardi, en los que nuestro autor –aunque no se mencione su nombre– viene a ser el héroe «laico» de la lucha contra la superstición y el acérrimo defensor de la humanidad[31].

Decir que según Epicuro el hombre se desinteresa de la política no significa limitar su acción social a la relación entre amigos: el hombre epicúreo es un hombre entre los hombres y, lejos de limitarse a no vivir en la ciudad, busca la felicidad en otro lugar, por ejemplo, en el reducido círculo de amigos que comparten con él intereses y visiones del mundo. No preocuparse por los acontecimientos políticos no significa, pues, llevar una vida de ermitaño, como la de los monjes en la cristiandad, o, con significados y modalidades diferentes, como la de los filósofos cínicos contemporáneos de Epicuro; significa más bien desinteresarse de ese terreno de conflictos y competiciones que es la ciudad. Vivir en ella sin preocuparse por ella: así es como se podría resumir la relación entre el epicureísmo y la política; y si nuestro autor hubiera vivido en los esplendorosos tiempos de la πόλις, tal vez no habría rechazado la política con tanto desdén.

Es precisamente en virtud de su natural sociabilidad que el hombre siente la necesidad de relacionarse con sus semejantes y no solo con unos pocos amigos escogidos; con este fin, funda la sociedad, y lo hace estipulando un pacto que asegure el beneficio de las partes contratantes. Entrar a formar parte de la sociedad, además, es lo que más distingue al hombre de la bestia, pero también a ciertas poblaciones de otras, que no llegan a estipular el pacto y, por eso, no forman una sociedad.

Según Epicuro, del pacto original se derivan la ley y la justicia; que tienen, pues, un carácter convencional y artificial, al ser el fruto de un pacto establecido entre los hombres con vistas a una utilidad mutua. De hecho, una vez fundada la sociedad, surge de inmediato el problema de cómo administrarla de acuerdo con las leyes; pero, dado que «no hay una justicia en sí»[32], o sea, no existe una «justicia natural»– de esta manera, se anula el jusnaturalismo invocado por Aristóteles– las leyes deben establecerse asumiendo la utilidad o el principio del bienestar mayor como criterio fundamental. Lo «justo según la naturaleza» es, pues, un mito que no tiene ninguna correspondencia con la realidad: solo la utilidad, posiblemente de la comunidad y no solo del individuo (con ello se reduce aún más el individualismo epicúreo), debe guiar la acción del hombre y cumplir las leyes que regulan la interacción entre ellos.

De ahí se deduce que la justicia solo existe cuando hay «cierto pacto de no dañar ni ser dañado en las relaciones de unos con otros en distintas ocasiones y en un cierto tiempo»[33]. Todo lo que produce efectos beneficiosos para el hombre de esa sociedad particular y de ese momento histórico será, pues, digno de ser perseguido; dado que el beneficio cambia según las circunstancias históricas y los lugares, será posible cambiar las leyes cuando ya no se ajustan a este criterio. Comete una injusticia quien viola la ley, o sea, quien se opone a la utilidad general; en este sentido –dice Epicuro– la injusticia se presenta como un mal porque engendra, en quien la comete, el miedo a ser castigado con sanciones.

Está claro, desde el punto de vista de nuestro autor, que lo justo, lejos de surgir de la naturaleza misma, es algo puesto por el hombre en su propio beneficio. Por lo tanto, creo que en Epicuro es posible deslumbrar –con las debidas diferencias, y teniendo en cuenta la distancia temporal que nos separa

del filósofo del Jardín– a un precursor de lo que en la Edad Moderna se llamará «positivismo jurídico». En particular, con Epicuro se derrumba la idea, apoyada firmemente por los estoicos en esos años, de lo justo universal, eterno y dictado por la naturaleza: esta idea es sustituida por la más modesta de lo justo establecido consensualmente por los hombres y que tiene como objetivo la utilidad (que indica, además, la distancia sideral del «positivismo jurídico» de Hans Kelsen), tema que será significativamente retomado por el utilitarismo británico entre los siglos XVIII y XIX.

Esta comparación con los representantes de la Stoa nos impone un estudio, aunque sea breve, de las posiciones que los griegos habían elaborado en materia de «derecho natural». Teniendo en cuenta la distinción fundamental hecha por los sofistas entre «naturaleza» y «convención», el primer autor que sistematiza de manera clara y puntual la dicotomía entre lo justo según la naturaleza y lo justo según la convención es sin duda alguna Aristóteles, quien escribió en la *Ética nicomaquea* lo siguiente:

> «La "justicia política" puede ser "natural" y "legal"; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez que ha sido establecida»[34].

Desde el enfoque prospectivo del Estarigita, lo justo en el sentido político se resuelve en una dimensión interna de la vida asociada, en la πόλις, como si lo justo en el sentido natural, y universal, fuera lo que se puede reconocer como justo dentro de la πόλις misma; lo justo según convención se identifica en cambio con las diferentes legislaciones de las πόλεις (Esparta, Atenas, etc.).

Ahora bien, con la doctrina estoica de la justicia se supera ese «imperialismo» cultural de Aristóteles (que en realidad concebía la realidad específica de la πόλις como universalmente válida) para llegar a un derecho natural que es anterior a la πόλις. Los estoicos, en efecto, están firmemente convencidos de que, para definir lo que es justo, es engañoso tomar como punto de partida el «recinto cerrado» de la πόλις, hay que mirar más allá y, precisamente, desde una perspectiva cosmopolita, a la universalidad de las personas. Con los estoicos, por lo tanto, el «derecho natural» (*ius naturae*) viene a coincidir con el «derecho de gentes» (*ius gentium*) y se plantea por primera vez la idea de que la validez y

la obligatoriedad o fuerza vinculante del derecho positivo debe coincidir con las leyes de la naturaleza: dicho de otra manera, desde la perspectiva estoica, el derecho de las ciudades es válido siempre y cuando coincida con las eternas leyes de la naturaleza[35]. Pasemos ahora a Epicuro: no se puede decir con certeza, debido a los escasos testimonios que tenemos, si también la concepción epicúrea de la justicia es funcional a la tarea terapéutica de pacificar el alma humana: pero, podemos aventurar algunas conjeturas, tomando en cuenta, por un lado la concepción estoica de la justicia universal y «según la naturaleza», tal y como acabamos de presentarla en sus líneas esenciales, y por otro, la epicúrea, según la cual lo justo se establece *inter homines* con vistas a salvaguardar el bien común.

La primera consecuencia importante de la concepción estoica es que la ley natural es la misma en todos los lugares, en todos los pueblos y en todos los tiempos, precisamente porque el Λόγος [*logos*] cósmico del que deriva es eterno y universal: las leyes positivas deben ajustarse a ella, no a la utilidad de los individuos que constituyen la sociedad. Desde esta perspectiva, las leyes de la naturaleza están inconmensurablemente por encima del individuo, y, de hecho, no coinciden con su utilidad y, en consecuencia, con el logro de la felicidad individual. Entre la práctica de la virtud y la búsqueda de la felicidad hay, pues, un abismo infranqueable; reconocer que de la práctica de una se deriva –en palabras de Immanuel Kant– «analíticamente» también la otra, significa pecar de optimismo, engañarse a sí mismo pensando que solo la virtud es capaz de hacer surgir de sí incluso la felicidad.

Una perspectiva como la estoica, además, implica que la ley no puede ni debe modificarse sobre la base de las circunstancias históricas o las poblaciones consideradas: al igual que la razón que rige el universo es una sola, del mismo modo una debe ser la ley que se deriva de ella, una e inmutable para la eternidad. Pero, como hemos visto anteriormente, Epicuro tiende a rechazar las explicaciones absolutas y definitivas, hasta el punto de admitir –en el caso de los fenómenos celestes y atmosféricos– una multitud de explicaciones, todas igualmente aceptables. Pues bien, reconocer la existencia de una ley natural, eterna y universal equivale a atiborrar el alma con nuevas preocupaciones y nuevos tormentos; porque la idea de que la ley, tal como es, nunca puede ser corregida, perfeccionada o adecuada para el hombre, solo nos puede causar

turbación, consternación y desasosiego. Si la base de su pensamiento es la ética, entonces no es de extrañar que Epicuro, fiel a su «revolución copernicana», persiga una justicia que puede cambiar según los pueblos, los tiempos e incluso las necesidades que surgen, caso por caso, en una sociedad, tirando por la borda la idea estoica de lo «justo según la naturaleza». Pues bien, el jusnaturalismo estoico pone fuera de juego una justicia de este tipo, solo puede buscarse en la esfera de la νόμος, de la «convención», de la interacción entre los hombres, que se reúnen en sociedad y no se interesan por lo que es justo en sí, sino por lo que es útil para todos en ese momento.

Nos enfrentamos, pues, a una justicia hecha *ad hominem*, convencional y susceptible de cambios siempre nuevos para mejorarla y hacerla más funcional al verdadero objetivo que el hombre tiene en la tierra: ser feliz. Cuando Voltaire dice que el único deber del hombre es ser feliz, no hace más que recuperar, más o menos conscientemente, la ética epicúrea.

Las leyes, desde este punto de vista, no son más que formas institucionalizadas de abordar la felicidad: al promover la utilidad, se limitan a mostrarnos el camino para ser lo más felices posible, aunque la verdadera felicidad puede alcanzarse solo dentro de una pequeña comunidad de amigos íntimos y sinceros, que no se dejan distraer por ese inquietante berenjenal que es la política. El severo y precipitado juicio que Lactancio expresa del individualismo de Epicuro –«no existe ninguna sociedad humana: cada cual cuida de sí mismo»[36]– que encarna en sí el espíritu de una tradición centenaria, además de no encontrar confirmación en los textos epicúreos, traiciona clamorosamente sus intenciones, convirtiendo subrepticiamente al epicureísmo en una reproposición banal del *modus vivendi* cínico. Hemos destacado, una vez más, la hegemonía de la ética en la reflexión de Epicuro: su «revolución copernicana» le llevó a pasar de un enfoque basado en el objeto –al que toda la tradición griega había quedado vinculada– a otro centrado en el sujeto y en su condición considerada ahora individualmente, ahora en el otro; una revolución tan radical capaz de adaptar incluso las leyes que regulan las relaciones dentro de una comunidad a las necesidades existenciales del individuo.

---

1. Epicuro, *Massime capitali,* 27, *op. cit.*, p. 205.
2. K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, *op. cit.*, p. 201.
3. H. Marcuse, «On Hedonism», 1938, en W. Schirmacher, *German 20th-Century Philosophy: The*

Frankfurt School, Continuum, Nueva York, 2000 [«A propósito de la crítica del hedonismo» en *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1978].
4. Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, IV, 843-854, *op. cit.*, pp. 53-55.
5. Diogene Laerzio, *op. cit.*, VI, 98, p. 711.
6. B. Farrington*, Che cosa ha veramente detto Epicuro*, *op. cit.*, p. 141.
7. Diogene Laerzio, *op. cit.*, X, 10, p. 1169.
8. G. Reale*, Storia della filosofia greca e romana*, *op. cit.*, p. 126.
9. Cicerone, *De oratore*, III, 17, 63, *op. cit.*
10. G.W.F. Hegel*, Lezioni sulla filosofia della storia*, *op. cit.*, vol. I, parte II, cap. 2.
11. Cicerone, *De natura deorum*, I, 102, *op. cit.*
12. F. Adorno, *La filosofia antica, op. cit.*, pp. 202-3.
13. *Ibíd.*, p. 201.
14. Platone, *Fedro,* 230 D, *op. cit.*, p. 541.
15. Es emblemática la respuesta que Cándido da al maestro Pangloss, quien, incluso cuando todo sale mal, persiste en sostener leibnizianamente que todo procede de la mejor manera posible: «es justo […] pero debemos cultivar nuestro jardín». Cfr. Voltaire, *Candide, ou l'optimisme*, 1759 [ed. it. «Candido o l'ottimismo», en Voltaire, *Tutti i romanzi e i racconti*, Newton & Compton, Roma, 1995, p. 158; ed. cast. *Cándido o el optimismo,* Espasa-Calpe, Madrid, 2001].
16. Epicuro, *Massime capitali*, 27, *op. cit.*, p. 205.
17. J. Rohls, *Geschichte der Ethik*, 1991 [*Storia dell'etica*, Il Mulino, Bolonia, 1995, p. 93].
18. Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253 A 29, ed. de R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 7 [*La política*, Editora Nacional, Madrid, 1977].
19. Seneca, *Lettere a Lucilio*, 19, 10, *op. cit.*, p. 725.
20. *Ibíd.*, 78.
21. D. Pesce, *Introduzione a Epicuro*, Laterza, Roma-Bari, 1990, p. 121.
22. G.E. Moore, *Principia ethica,* 1903 [ed. it. de N. Abbagnano y G. Vattimo, Bompiani, Milán, 1972].
23. Cicerone, *De amicitia* [ed. it.: *L'amicizia*, Newton Compton, Roma, 1993, p. 27; ed. cast. *La amistad*, Trotta, Madrid, 2002].
24. Plutarco, «De latenter vivendo», 3, 1128, en *Moralia*, *op. cit.*
25. Seneca, *Lettere a Lucilio*, 26, 6, *op. cit.*, p. 738.
26. Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253 A 3, *op. cit.*, p. 6.
27. B. Farrington, *Che cosa ha veramente detto Epicuro*, *op. cit.*, p. 18.
28. *Ibídem.*
29. A.A. Long, *La filosofia ellenistica*, *op. cit.*, p. 29.
30. Lucrezio, *De rerum natura,* V, 8, *op. cit.*, p. 83.
31. «Naturaleza noble / es aquella que osa levantar / los ojos mortales contra / el común destino, y con sinceridad / sin escatimar la verdad / confiesa el mal que nos fue deparado, / y el débil bajo estado»: G. Leopardi, «La ginestra, o il fiore del deserto», 111-119, en *Canti*, *op. cit.*, p. 225 [«La retama o La flor del desierto», en *Cantos*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998]. Los versos leopardianos son una auténtica reproposición de los que emplea Lucrecio para esbozar la figura de Epicuro: «Primum Graius homo mortalis tendere contra est oculos ausus primusque obsistere contra»: cfr. *De rerum natura*, I, 66-67, *op. cit.*, p. 8.
32. Epicuro, *Massime capitali*, 33, *op. cit.*, p. 207.
33. *Ibídem.*
34. Aristotele, *Etica nicomachea*, V, 1134 B, *op. cit.*, p. 209 [*Ética nicomaquea*, Editorial Gredos, Madrid,

1993].

35. Es precisamente esta insistencia estoica en la eternidad de las leyes de la naturaleza lo que garantiza que el jusnaturalismo cristiano medieval, centrado en la *lex aeterna* dictada por Dios, reconozca la herencia estoica de la teoría de la justicia. Así, san Agustín puede definir la justicia en estos términos: «Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans» (*Contra Faustum*, XXII 27, PL 42, 418).

36. Lattanzio, *Divinae institutiones*, III, 17, 42, *op. cit.*

10
Reflexiones finales: la farmacia de Epicuro

> *«Pues es por esto que hacemos todo: para no sufrir y no ser perturbados. Y apenas una vez realizado esto en nosotros, se diluye toda tempestad del alma»*[1].

Como la filosofía debe cumplir una función eminentemente «farmacológica», es decir, suministrar al alma humana la dosis justa de tranquilidad, protegiéndola de las tormentas de la vida, también debe acabar con toda posibilidad de influencia del objeto sobre el sujeto, y para ello, basta con suponer una realidad constituida *ad hoc* para el individuo, hecha específicamente para que su imperturbabilidad no pueda ser socavada. En este sentido, toda la filosofía de Epicuro se configura como un grandioso intento de dar forma al mundo exterior según las necesidades del sujeto y su ataraxia; resumiendo al máximo se puede decir que solo debemos contestar a una única pregunta: «¿Cómo debe ser el mundo para que el hombre pueda llevar una vida feliz?». Este punto, que hemos llamado la «revolución copernicana» de Epicuro, fue admirablemente captado por Nietzsche, quien lo interpretó también en referencia a la situación de su época:

> «Epicuro, el sosegador de almas de la antigüedad tardía, tuvo esa maravillosa comprensión que aún hoy en día sigue siendo tan raro encontrar: la de que para el apaciguamiento del ánimo no es en absoluto necesaria la solución de las cuestiones teóricas últimas y extremas. Así, a aquellos a quienes atormentaba el "temor de los dioses" le bastaba con decirles: "Si hay dioses, de nosotros no se ocupan", en lugar de disputar infructuosamente y a distancia sobre la cuestión última de si había dioses en general. Esa posición es mucho más oportuna y pujante: se le dan al otro unos cuantos pasos de ventaja y así se le dispone mejor a escuchar y atender. Pero en cuanto se pone a demostrar lo contrario –que los dioses se ocupan de nosotros–, en qué laberintos y zarzales tiene que meterse el pobre, enteramente por sí solo, sin la astucia del interlocutor, el cual sólo

ha de tener la suficiente humanidad y sutileza para ocultar su compasión ante este espectáculo. Acaba finalmente ese otro en el asco, el argumento más fuerte contra cualquier tesis, en el asco hacia su propia afirmación; se enfría y se aleja con la misma disposición que tiene también el ateo puro: "¡qué me importan en definitiva los dioses! ¡Al diablo con ellos!". En otros casos, sobre todo cuando una hipótesis medio física medio moral había ensombrecido el ánimo, no refutaba esta hipótesis, sino que concedía que bien pudiera ser así, pero había *aún una segunda hipótesis* para explicar el mismo fenómeno; que tal vez pudiera suceder de otro modo. […] Quien, por consiguiente, desee brindar consuelo a desgraciados, malhechores, hipocondríacos, moribundos, recuerde las dos fórmulas apaciguadoras de Epicuro, que pueden aplicarse a un gran número de cuestiones. En la forma más simple rezarían más o menos: primero, supuesto que sea así, nada nos importa; segundo, puede que sea así, pero también puede ser de otro modo»[2].

La cuestión de la felicidad y el propósito ético son un problema que vuelve con una frecuencia increíble en las filosofías de la época helenística: tanto los estoicos como los escépticos y los cínicos se lo plantean, pero dando respuestas opuestas entre sí. Todas estas escuelas filosóficas (admitiendo que el escepticismo sea una «escuela») se plantean el problema de asegurar al individuo un margen de libertad más o menos amplio dentro del mundo, de manera que sea posible reconocer la existencia de la responsabilidad y la superioridad del hombre sobre todo el universo.

Hegel ha rastreado este proceso de liberación del mundo como negación gradual de mundo mismo: los estoicos[3], para asegurar la felicidad del hombre, hicieron de la razón el rasgo que distingue al individuo del resto del mundo; este último no puede hacer nada con el individuo, ya que la acción de la conciencia estoica «consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de su ser allí singular»[4]; ella «constantemente se *retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento*»[5], de modo que, aunque su condición en el mundo material se reduzca al rango de servidumbre, en el plano superior del espíritu el hombre es infaliblemente libre.

Esta liberación del mundo la llevó a cabo el escepticismo, cuyo pensamiento «destruye el ser del mundo *múltiplemente determinado*, y la negatividad de la

autoconciencia libre»[6]: la negación del mundo exterior traspasa dialécticamente también a la negación de la certeza del pensamiento; de ahí se deriva esa duda omnívora que caracteriza al escepticismo y lo convierte en la «*inquietud dialéctica absoluta*» (*absolute dialektische Unruhe*[7]). La solución de Epicuro, que Hegel en la *Fenomenología del espíritu* pasa por alto, es totalmente diferente: en lugar de negar el mundo y su influencia sobre el hombre, lo adapta al individuo y a sus necesidades éticas y, de esta manera, puede asegurar una felicidad auténtica.

La conclusión a la que uno llega negando el mundo y, en el caso del escepticismo, también la conciencia interior, es el nacimiento de una «conciencia infeliz» porque está «enredada en la contradicción»[8]. Por otra parte, Epicuro salva los fenómenos y el mundo, y puede garantizar así el nacimiento de lo que podríamos llamar, utilizando una expresión de cuño hegeliano, una «conciencia feliz», porque no ha pasado por la negación y la contradicción dialéctica. El estoico y el escéptico confían en el momento negativo de la negación del mundo exterior, asegurando de esta manera una libertad meramente abstracta, insatisfecha por ser contradictoria; el epicúreo, por otro lado, adopta una libertad absolutamente concreta, que, por eso mismo, concierne solo al hombre individual, no al hombre en sentido universal. En lugar de separarse del mundo, lo domina a nivel cognoscitivo y se sirve de él como trampolín para elevarse a la felicidad.

Para el escéptico y el estoico, por el contrario, el mundo escapa de las manos, y poco importa que este no afecte a la conciencia del Yo: este, de todas formas, queda atrapado en la contradicción de una dicotomía ineludible: la que existe entre el Yo y el mundo. El epicúreo, por el contrario, es, literalmente, el amo del mundo: así, el conocimiento que tiene de la naturaleza es absolutamente infalible, aunque solo sea en potencia. Los cuerpos celestes, como todos los demás, están hechos de átomos y vacío, y pueden comportarse de un modo u otro, tal y como se comportan los individuos; los dioses –que sería mejor llamar «hombres perfectos»– se desinteresan totalmente de nuestro mundo, y, por lo tanto, no tiene ningún sentido adorarlos ni temerlos; exactamente como el sabio epicúreo se desinteresa por completo de la ciudad.

El hombre cuenta con la libertad de elección que, además de garantizarle la responsabilidad de las acciones, le impide ser una marioneta movida por los

hilos de la necesidad natural. Tanto la muerte como el dolor no excluyen en absoluto el camino hacia la felicidad; la ley, lejos de ser única y eterna, puede ajustarse fácilmente a las necesidades humanas; la felicidad está al alcance de nuestras manos, podemos lograrla fácilmente liberándonos de las perturbaciones internas y del dolor físico. La imagen más apropiada de la ética epicúrea, ese «tetrafármaco» capaz de erradicar todos los males que impiden al hombre ser feliz, es el corazón de la especulación de nuestro autor: es la cura infalible descubierta por este médico de las almas de su tiempo, el intento más auténtico jamás realizado por los griegos de convertir la filosofía en algo totalmente humano, funcional al sujeto.

Cuando la filosofía pierde su punto de contacto con la ética, *conoce* el universo en su totalidad, pero *no cura* las heridas del alma humana y no acompaña al hombre por el camino de la felicidad: este es el gran error de la filosofía tradicionalmente entendida, cuyo punto de llegada es la filosofía de Demócrito.

En este sentido, el momento teorético está totalmente subordinado al ético: en efecto, conocer la naturaleza, el cielo, los dioses, el dolor significa anular la influencia que ejercen sobre nosotros, para convertirnos en sus dominadores, recuperando de esa manera el control total sobre nuestras vidas. En la base de esta reflexión está la consideración de Epicuro según la cual, para sosegar el alma no es necesario resolver las últimas y extremas cuestiones teóricas: se trata más bien de dejarlas de lado o, mejor dicho, de darles una solución que, aunque fuera incierta, cumpliría igualmente con la función de tranquilizar el alma, llevándola de un estado de tormenta a un estado de serenidad.

Es mucho mejor contar con una falsa teoría, aunque no pueda apaciguar el alma, en lugar de una verdadera que la inquieta: de este segundo tipo era, por ejemplo, la doctrina democrítea, que Epicuro –«ese médico del alma»[9]– recupera y modela a la luz de las nuevas necesidades éticas, dando vida a un *modus vivendi* diametralmente opuesto al del pensador de Abdera. Demócrito elige el camino que conduce a la verdad teorética, Epicuro está convencido de que la auténtica verdad es la ética, capaz de convertir al hombre en un dios.

Los hombres, tal como los imagina, no son más que el reflejo fenoménico, en el plano de la existencia, de los átomos que constituyen el mundo natural. Los átomos tienen su propia existencia individual, pero pueden encontrarse por

azar con otros átomos y dar lugar a conglomeraciones como la relación amorosa, la sociedad y, en su forma suprema, la amistad. Ellos existen de manera autónoma, pero encuentran su plena realización en la agregación con sus semejantes, por lo que la filosofía de Epicuro toma como punto de arranque el momento individual de la «autoconsciencia abstracta», pero inmediatamente después la supera para apuntar a una relación entre las autoconciencias relacionadas entre sí, aun manteniendo su autonomía individual. Así como un átomo que permanece absolutamente en sí mismo, sin encontrarse con los demás, no daría lugar a nada de valor apreciable, del mismo modo los seres humanos alcanzan su plena realización saliendo de su individualidad y pasando a la vida asociada, dando lugar a una búsqueda común de la felicidad que, como hemos visto, es constitutiva de la vida asociada misma. En otras palabras, al igual que los átomos, las personas pueden existir de manera inconexa, cada uno por su cuenta, pero si quieren alcanzar una vida feliz –y este es el objetivo principal de la vida– deben asociarse para dar lugar a una amistad que no tenga nada que ver con la esfera política.

La referencia al mundo atómico, captado por el intelecto, es eficaz también con respecto a la actitud ética epicúrea en sentido estricto: de hecho, al igual que los átomos se desvían de la línea recta, del mismo modo el hombre ha de abandonar el miedo que atormenta su alma, debe escapar del dolor, alejarse de las necias opiniones del vulgo, escapar de las tormentas de la vida política, mantenerse a una distancia segura de esa filosofía que lo reduce a ser la nada frente al todo. El modelo atómico, con su desviación de la línea recta, es asumido por nuestro autor como paradigma de todas las demás áreas de su filosofía, hasta el punto de que los propios individuos se conciben al igual que átomos que se mueven en el vacío y que, para alcanzar la felicidad, primero deben alejarse de la «línea recta» de la política, de la perturbación, de la teología.

Los propios dioses, en su única y suprema función de ideas perfectas a imitar, no hacen más que retirarse del mundo y sus asuntos, viven en esos «cuasi-mundos» –los «intermundos»– y velan por su felicidad personal: son dioses precisamente porque han alcanzado la plena conciencia de la hegemonía absoluta del momento ético.

Pero el hombre, como hemos visto, no es un dios, aunque pueda llegar a

serlo: en su vida arraigada en esta tierra, debe satisfacer las necesidades que su propia naturaleza le impone, sin dar demasiada cabida a las que son innaturales o innecesarias. Tanto los falsos conceptos como los placeres innaturales o innecesarios son una amenaza para la felicidad y, por esta razón, deben ser eliminados sin vacilar: ahí radica la verdadera felicidad –entendida en primer lugar en términos negativos, como la privación de un determinado estado– propuesta por Epicuro, «el sosegador de almas de la antigüedad tardía»[10].

El hecho de que los objetivos fijados por Epicuro sean, en su mayoría, connotados negativamente, con términos negativos (ataraxia, aponía, etc.), indica que, para nuestro autor, se trata siempre de recuperar una situación originaria de felicidad que se ha perdido: exactamente como si nos encontráramos –para seguir fieles a la imagen «farmacológica»– en las garras de una enfermedad que debe ser erradicada mediante la prescripción del φάρμακον de la filosofía, para que podamos volver al estado de salud anterior; o –para emplear otra imagen que le gustaba a Epicuro– como si nos encontráramos en el mar en medio de una tormenta y solo la filosofía pudiera calmar las aguas y restablecer el estado de calma. Detrás de esta imagen elegante además de eficaz, está, no es difícil de entender, la firme convicción de que el hombre es por naturaleza un ser feliz, cuya felicidad, sin embargo, ha sido comprometida por vanos temores que han surgido en el alma y que solo la filosofía puede eliminar.

Por lo tanto, primero esta debe cumplir con una función terapéutica para el alma, debe acudir en ayuda de los que están en dificultad (curiosamente el nombre griego ἐπίκουρος significa precisamente «aliado» o «camarada») y revela la esencia misma de este ambicioso programa filosófico) para reconducirlo a un estado de serena felicidad, no inferior al de los dioses mismos. Ahora surge espontánea una pregunta: una vez que ha cumplido su función terapéutica, eliminando las perturbaciones y logrando la ataraxia, ¿deberíamos tirar por la borda la filosofía? En otras palabras: si es cierto que la filosofía es un instrumento para la búsqueda de la felicidad, una vez conseguida, ¿deberemos deshacernos del instrumento que nos ha permitido adquirirla? Una vez que hayamos subido a la cima del edificio de la tranquilidad, ¿tendremos que deshacernos de la escalera que nos ha llevado hasta allí?

Epicuro no responde: para intentar contestar a estas preguntas, debemos

tomar un camino que él nunca emprendió. El corazón del problema se puede resumir de la manera siguiente: una vez que hemos alcanzado la felicidad y nos hemos liberado de la filosofía, que ahora es inútil, el estado de felicidad logrado con tanto esfuerzo ¿durará de forma permanente y autónoma? Evidentemente no: de hecho, el tiempo traerá consigo siempre nuevos problemas a los que solo la filosofía puede intentar responder, preservando de este modo la felicidad que viene de la tranquilidad interior. Los problemas nunca se pueden resolver de una vez por todas, porque siempre surgen nuevos y cada vez más complejos, la tarea de la filosofía es inagotable; será siempre la condición imprescindible para la felicidad humana: seremos felices mientras seamos filósofos.

---

1. Epicuro, *Lettera a Meneceo*, *op. cit.*, p. 177.
2. F. Nietzsche, *Der Wanderer und sein Schatten*, § 7, 1880 [ed. it. de S. Giametta, «Il viandante e la sua ombra», en *Umano, troppo umano*, Adelphi, Milán, 1994, pp. 137-138; ed. cast. «El caminante y su sombra» en *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, 1996].
3. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807 [ed. it. de V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milán, 1995, pp. 295 y ss; ed. cast. *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010].
4. *Ibíd.,* pp. 295-297.
5. *Ibíd.,* p. 297.
6. *Ibíd.*, p. 299.
7. *Ibíd.*, p. 303.
8. *Ibíd.*, p. 307.
9. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, *op. cit.*, p. 111.
10. *Ibídem.*

11
La vida de Epicuro como la puesta en práctica de su filosofía

> *«Quien conoce exactamente los límites de la vida sabe qué fácil de conseguir es aquello que expulsa el dolor causado por la necesidad y hace perfecta la vida entera. De manera que para nada necesita de cosas que acarrean pleitos»*[1].

Epicuro representa un caso significativo y, en cierto sentido, único en el panorama filosófico griego. Su pensamiento es eminentemente ético, por lo tanto, es oportuno hablar de su vida solo después de haber esbozado su filosofía. De hecho, la vida de Epicuro no fue más que un portentoso intento de poner en práctica sus enseñanzas, haciendo de la realidad cotidiana un banco de pruebas para comprobar la validez de su sistema filosófico. En este caso, pues, la filosofía no debe explicarse a partir de su experiencia vital, sino, al contrario, es la vida la que halla su explicación en la filosofía. La decisión de escribir un capítulo sobre la vida de nuestro autor solo ahora, cuando ya hemos explicado su pensamiento, puede parecer ahora menos extraña.

Nació en la isla de Samos en el año 341 a.C., en el seno de una familia de colonos atenienses. Diógenes Laercio, en el décimo libro de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres,* recuerda que con tan solo dieciocho años (en el año 323) nuestro autor se fue a Atenas para el efebato, que hizo junto con el dramaturgo Menandro: aquí tenían lugar las conferencias de Senócrates en la Academia (*Xenocraten audire potuit*[2], como nos recuerda Cicerón) y de Aristóteles en el Liceo. Con la muerte de Alejandro Magno, todos los colonos atenienses fueron expulsados de Samos por voluntad de Pérdicas, y por esta razón Epicuro tuvo que refugiarse en Colofón, en la casa de su padre Neocles: es aquí donde comenzó a reunir a su alrededor a los primeros discípulos. Más tarde se trasladó de Colofón a Lámpsaco, donde dio clases durante cinco años.

Posteriormente, regresó a Atenas, la «capital» de la filosofía griega. Su encuentro con la filosofía parece haber ocurrido muy pronto, en el año 327, cuando Epicuro tenía tan solo catorce años, según algunos (especialmente,

según Apolidoro); el interés del joven por la filosofía habría surgido de la decepción tras escuchar a los maestros de la escuela, incapaces de explicar el Caos, del que habla Hesíodo. Sin embargo, según otros testimonios, este último había sido maestro de escuela y había sido empujado hacia la filosofía por la lectura directa de los textos de Demócrito: la tesis según la cual conocía las obras del atomista de Abdera está respaldada por el hecho de que, en la física, Epicuro vuelve a proponer (aunque profundamente modificada, como hemos visto) la antigua teoría atomista de Leucipo y Demócrito. Sin embargo, siempre afirmó con orgullo que se había acercado a la filosofía como autodidacta, reivindicando firmemente su propia autonomía de pensamiento. No obstante, Diógenes Laercio nos dice que tuvo la oportunidad de asistir a las clases de un platónico llamado Pánfilo[3]: y también es cierto que estuvo en contacto con el filósofo Nausífanes, discípulo del atomista Demócrito. Por lo tanto, es a través de este personaje que Epicuro conoció por primera vez la doctrina atomista y, a partir de entonces, ya no la abandonará.

Aunque la amistad estaba en el centro de su pensamiento, tuvo muchos enemigos en el campo de la filosofía, y no siempre «políticamente correctos»: en este sentido, parece que hubo un florecimiento de obras atribuidas a Epicuro, pero en realidad escritas por otros autores con el único propósito de destruir su filosofía; lo cual nos ayuda a comprender la hostilidad con que la tradición siempre ha mirado al epicureísmo.

Si es cierto lo que refiere Diógenes Laercio, incluso personajes de la talla del estoico Posidonio de Apamea y del historiador Dionisio de Halicarnaso contribuyeron a esta labor de calumnia, cegados por el odio hacia el hedonismo epicúreo. Todos sus enemigos intentaron socavar la importancia filosófica de Epicuro aprovechando también de su vida personal y mostrando su dependencia absoluta de otros autores (en particular, Demócrito en la física y Aristipo en la ética), ora su ignorancia, ora la vergonzosa frecuentación de una hetaira, ora no ser un ciudadano ateniense, ora su hedonismo desenfrenado, o su oportunismo, que lo llevaría a alabar a los personajes más poderosos de la escena política de su tiempo con el fin de obtener beneficios personales. Paradójicamente, incluso algunos estudiosos de Epicuro, que también han pretendido rehabilitarlo contra las acusaciones estoicas y cristianas, a menudo han acabado viendo en nuestro autor esencialmente a un

hedonista; este es el caso, por ejemplo, de Fritz Mauthner, quien reduce al filósofo del Jardín al rango de maestro de la «*joie de vivre*» (alegría de vivir), aunque la alegría atribuida al materialista griego tendría un sello «espiritual»[4] superior; pero, como hemos intentado demostrar en los capítulos anteriores, el hedonismo de Epicuro es más moderado de lo que parece a primera vista.

Nuestro autor, en resumidas cuentas, recibió todo tipo de crítica, tanto de sus detractores como de sus presuntos seguidores, y, probablemente, muchas de ellas no eran ciertas. Diógenes Laercio, después de mencionar estas infames acusaciones, las desestima una tras otra, cometiendo probablemente el pecado contrario, el de idolatría hacia Epicuro. Precisamente en Atenas, en las afueras de la ciudad y, por lo tanto, en evidente ruptura tanto con la Stoa como con la Academia platónica y el Liceo de Aristóteles, Epicuro fundó en el año 306 su escuela filosófica: el Jardín. A partir de ese momento, dejó de vagar por la Hélade y permaneció constantemente en su escuela, rodeado de amigos de confianza con los que llevaba una vida bajo el signo de la filosofía que él mismo había elaborado. Se mantuvo en contacto con los discípulos repartidos por toda Grecia, a través de una frecuente correspondencia epistolar y, dos o tres veces como máximo, se alejaba del Jardín para visitarles, totalmente fiel a su valorización filosófica de la amistad.

Dentro de la comunidad filosófica fundada por él, integrada también por mujeres y esclavos, llevaba una vida frugal, contentándose con aliviar las punzadas del hambre y la sed solamente con pan y agua, satisfaciendo solo aquellos placeres que él llamaba catastemáticos. ¿Qué mejor prueba de coherencia y fidelidad práctica a su mensaje filosófico? Una virtud aún más apreciable si se considera que es muy rara entre los filósofos: Luciano se burla despiadadamente de su discrasia, en virtud de la cual piensan de una manera y viven de otra, refutando ellos mismos, sin necesidad de rivales, su propio pensamiento filosófico; en los casos más felices, se da una no-contradicción entre el pensamiento y la existencia, como en el caso de Crátilo, que se esforzaba por señalar las cosas con el dedo en lugar de nombrarlas para no caer en la contradicción. Pero un filósofo que vive de acuerdo con su propia filosofía es, para retomar la imagen estoica, más raro que el legendario ave fénix y los que han logrado realmente ese equilibrio armónico entre la práctica y la teoría, se cuentan probablemente con los dedos de una mano.

Incluso a punto de morir, Epicuro se mantuvo fiel a su filosofía, soportando con paciencia ese dolor (cálculos renales) que, al ser intenso, tenía que ser necesariamente breve, según su optimista teoría. En realidad, sus sufrimientos duraron unos quince días, con dolores insoportables que, sin embargo, no le impidieron mantener esa serena ataraxia a la que había dedicado toda su vida. Poco antes de exhalar su último aliento, se sumergió en una bañera de agua caliente, pidiendo vino puro: se lo bebió todo y luego expiró. Era el año 270 a.C. Con él desapareció el fundador de una escuela de pensamiento que marcaría profundamente toda la cultura occidental hasta el día de hoy.

Sus discípulos permanecieron fieles a la figura del maestro, que pronto se desvaneció en la leyenda y el mito, adquiriendo incluso rasgos divinos: en el Jardín se conservaban a menudo retratos de Epicuro y el día veinte de cada mes se celebraba la memoria del maestro, al que todos se sentían unidos por una estrecha relación de amistad.

Según Diógenes Laercio, Epicuro superó a todos los demás autores en número de obras, llegando a componer trescientas y, además, sin mencionar nunca a otros autores. Diógenes Laercio indica las que, en su opinión, son las más importantes: *De la naturaleza*, en treinta y siete libros; *De los átomos y del vacuo*; *Del amor, Epítome de los escritos contra los físicos, Dudas contra los megáricos*; *Sentencias selectas*; *De las sectas*; *De las plantas*; *Del fin*; *Del criterio o regla*; *Queredemo o De los dioses*; *De la santidad o Hegesianaxe*; cuatro libros *De las vidas*; *De las obras justas*; *Neocles, A Temista*; *El Banquete (Simposio)*; *Eurílоco, A Metrodoro*; *De la vista*; *Del ángulo del átomo*; *Del tacto*; *Del hado*; *Opiniones acerca de las pasiones, A Timócrates*; *Pronóstico*; *Exhortación*; *De las imágenes mentales*; *De la fantasía*; *Aristóbolo*; *De la música*; *De la justicia y demás virtudes*; *De los dones y la gracia*; *Polimedes*; *Timócrates*, en tres libros; *Metrodoro*, en cinco libros; *Antidoro*, en dos libros; *Opiniones acerca de las enfermedades*, *a Mitres*; *Calístolas*; *Del Reino*; *Anaxímenes*; *Epístolas.*

En cuanto al estilo de Epicuro, es imposible formular un juicio global, puesto que han llegado a nuestras manos solo unas cuantas obras suyas: no obstante, podemos, justamente, dar la palabra a los pensadores del pasado que pudieron leerlas todas (o casi) y hacerse una idea seguramente más completa que la nuestra sobre el *modus scribendi* epicúreo. Por ejemplo, Diógenes Laercio elogió repetidamente el estilo de Epicuro, oponiéndose a las mordaces críticas de

Cicerón, según el cual Epicuro «no tiene el arte de aclarar lo que quiere enseñar»[5]; críticas que en realidad eran bastante frecuentes, como recuerda, entre otros, Sexto Empírico[6]. Pero no se puede descartar que tanto las alabanzas de Diógenes como las duras críticas de Cicerón estaban alimentadas por un cierto «partidismo», aunque de signo opuesto; además, de las obras que sobreviven de Epicuro, podemos entender tanto el severo juicio de Cicerón como el halagador de Diógenes, ya que nuestro autor pasa con gran facilidad de un estilo a otro. En algunos casos, en efecto, la exposición epicúrea es brillante, agradable y capaz de iluminar conceptos difíciles; en otras situaciones, en cambio, resulta un poco pesada, redundante y a veces estéril. Es muy sugestiva en este sentido la interpretación avanzada por W.P. Schmid, según el cual los diferentes estilos adoptados por Epicuro deben relacionarse con la finalidad del texto[7]: así, los escritos de tipo divulgativo dirigidos al «gran público» (los que, con la terminología de Aristóteles, podríamos llamar «esotéricos») debían tener un estilo rebuscado y atractivo, mientras que los escritos «científicos» destinados a un reducido círculo de expertos (los escritos «exotéricos» siempre en términos aristotélicos) tenían que ser más breves, sin artificios retóricos y centrarse más en el contenido que en la forma expositiva. En otras palabras, Epicuro escogía el estilo según los destinatarios de sus escritos: si eran «profanos», adoptaba un estilo agradable, claro y rico en imágenes (pensemos en la epístola dirigida a Meneceo), para conectar mejor con los lectores –según una técnica ya utilizada por Platón– y convencerlos adoptar la teoría epicúrea; si, por el contrario, los destinatarios eran expertos de filosofía (como el Heródoto de la epístola sobre la doctrina atomista), entonces Epicuro se expresa de manera esencial, ahorrando aclaraciones superfluas y centrándose sobre todo en los conceptos, pero sin descuidar la importancia del rigor terminológico[8].

---

1. Epicuro, *Massime capitali*, 21, *op. cit.*, p. 203.
2. Cicerone, *De natura deorum*, I, 26, 72, *op. cit.*
3. Diogene Laerzio, *op. cit.*, X, 13, p. 1173.
4. F. Mauthner, *Der Atheismus und seine geschichte im Abenlande*, 1920, vol. I, «Epicuro e Lucrezio», pp. 119-141.
5. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, II, 6, 18, *op. cit.*
6. «A menudo se critica a Epicuro por ser ignorante y porque ni siquiera en las discusiones ordinarias se expresa con un lenguaje apropiado»: Sesto Empirico, *Contro i matematici,* I, 1, *op. cit.*

7. W.P. Schmid, *Epikur*, *op. cit.*, p. 51.
8. «Primero, por cierto, es preciso, Heródoto, haber ya captado lo que subyace a las palabras para que refiriéndonos a ello podamos juzgar las cuestiones que son objeto de opinión, las relativas a la investigación o a cuanto se mantiene en duda»: Epicuro, *Lettera a Erodoto,* 37, *op. cit.*, pp. 63-65.

12
Una farmacia siempre abierta: breve historia del epicureísmo

«Cuando desees reírte, ven a verme.
Me hallarás gordo y reluciente
por lo mucho que cuido mi persona.
Como corresponde a un cerdito
de la piara de Epicuro»[1].

Se ha señalado a menudo que, si la filosofía de los estoicos es una filosofía *in fieri*, destinada a sufrir variaciones importantes en función del período histórico y del autor que la adopta, la filosofía de Epicuro, en cambio, es eternamente inmóvil, casi como si se hubiera fijado de una vez por todas en el muro de la ciudad de Enoanda donde Diógenes la mandó grabar.

Por esta razón, entre las muchas escuelas filosóficas de la antigüedad, «ninguna destacó por el pensamiento de un solo hombre como ocurrió con la de Epicuro. Después de él, nadie fue realmente tan importante»[2]. Ya Numenio de Apamea señaló que «los epicúreos nunca se enfrentaron contra Epicuro en ninguna doctrina y de ninguna manera»[3] y que «la escuela de Epicuro es como un auténtico Estado, no tiene sediciones y posee un solo espíritu y una sola voluntad»[4]. El epicureísmo sufrió una auténtica dogmatización, ya implícita, por otra parte, en las doctrinas mismas de Epicuro y en su pretensión de verdad: si hacemos valer el principio de dogmatismo, no tiene ningún sentido criticar o cambiar la doctrina originaria. Siguiendo la metáfora propuesta en el título de este trabajo, podemos decir que desde el punto de vista tradicional, la farmacia epicúrea es una farmacia que cambia de cartel pero que, de hecho, siempre vende los mismos medicamentos, como si, al fin y al cabo, las enfermedades que afligen a la humanidad fueran siempre las mismas. Sin embargo, esta contraposición entre un estoicismo cambiante y un epicureísmo perpetuamente inalterado es demasiado rígida y abstracta para ser verdadera.

El pensamiento estoico ha pasado por una miríada de interpretaciones diferentes y considerables modificaciones (a veces tan radicales como para hacer

irreconocible la doctrina original) en el curso de la historia es indiscutible: incluso la distinción clásica entre una «antigua», una «mediana» y una «nueva» Stoa, con la progresiva suavización del rigor ético, es la prueba más evidente de esa proteiformidad del estoicismo. El escepticismo pasa por fases alternas, según prevalezca su faceta extrema (el pirronismo), o la más atenuada (el llamado «probabilismo académico»).

Lo que, a primera vista, podría resultar inesperado, y que me propongo destacar, es que también el epicureísmo, detrás de su fachada siempre igual, ha sufrido evoluciones sorprendentes que han modificado por completo su fisionomía original; para usar una expresión que le gustaba mucho a Antonio Gramsci, podríamos decir que también los seguidores de Epicuro siempre han intentado, aunque con resultados variables, poner la enseñanza del maestro a la «altura de los tiempos». Entendida así, la farmacia epicúrea, sería, pues, una farmacia que cambia su cartel pero también los medicamentos, inventando siempre nuevos remedios, adecuados para curar las nuevas enfermedades que surgen en épocas diferentes. Una farmacia que nunca ha cerrado pero que, incluso en las épocas en las que sus medicamentos eran menos utilizados, ha permanecido igualmente abierta.

El verbo de Epicuro ha sido conservado por sus sucesores inmediatos tal como era originalmente; estos establecieron, por así decirlo, una «escolástica epicúrea», sin aportar ninguna innovación al sistema del maestro, se limitaron a asegurar una difusión cada vez mayor, que se extendió más allá de las fronteras de Grecia. Lo dicho queda demostrado por el hecho de que los grandes enemigos de la doctrina epicúrea –Plutarco y Cicerón–, cuando atacan a los pensadores individuales que se autodenominan «epicúreos», no dudan en extender su ofensiva al propio Epicuro, dando por sentado que aquellos que se declaran seguidores suyos son fieles corifeos de su pensamiento. Tanto Plutarco en *Adversus Colotem* como Cicerón en *De finibus bonorum et malorum* arremetieron contra la doctrina epicúrea a través de una crítica mordaz contra los menos conocidos partidarios del epicureísmo, como si, en última instancia, atacar a Epicuro o a sus sucesores poco originales fuera lo mismo. En las varias etapas históricas de la Edad Moderna, la filosofía epicúrea ha sido empleada en formas muy diferentes, a menudo inconciliables: hubo quienes vieron en ella las primeras señales de un pensamiento materialista y crítico, precursor de la

reflexión ilustrada; pero también quienes, en la dirección opuesta, vieron en la palabra de Epicuro un arma insuperable para defender la doctrina cristiana.

Este lento pero constante alejamiento del pensamiento del fundador del Jardín empezó ya con sus sucesores inmediatos, quienes con toda probabilidad acentuaron cada vez más el momento del placer –que Epicuro había entendido en términos exclusivamente negativos– hasta identificarlo con el libertinaje. Probablemente, estos nuevo seguidores dieron cada vez más importancia al placer cinético, contribuyendo al nacimiento de esa *communis opinio* según la cual el epicureísmo sería sinónimo de búsqueda desenfrenada de cualquier tipo de placer; una opinión que ha llegado hasta nuestros días y que resurge cada vez que calificamos de epicúreos a quienes se entregan en cuerpo y alma a la depravación más radical.

Pero ¿quiénes eran, en concreto, estos sucesores de Epicuro? Con la muerte de Epicuro, ocurrida en el año 270 a.C., para el Jardín se plantea el problema que la Academia de Platón y el Liceo de Aristóteles tuvieron que enfrentar cuando murieron sus ilustres fundadores: ¿quién iba a asumir el papel de sucesor en la escuela? Por las fuentes sabemos con certeza que los discípulos más destacados de Epicuro eran cuatro: Metrodoro, Colotes, Polieno y Hermarco. El primero de ellos fue sin duda el más fiel a la enseñanza originaria del maestro y, la legendaria tradición, según la cual nunca se separó de Epicuro, hay que tomarla en serio si se refiere al *modus philosophandi* más que a la experiencia de vida real. En efecto, Metrodoro, que era un feroz polemista, escribió sobre todo en defensa de las doctrinas epicúreas, sin cambiar su contenido, sino limitándose a protegerlas de las muchas acusaciones hechas por varias partes; en consecuencia, totalmente absorbido por la defensa del maestro, Metrodoro habría conservado intacta su enseñanza.

Un poco diferente es el caso de Colotes, quien fue, al igual que Metrodoro, un amigo muy querido de Epicuro, como demuestran las palabras cariñosas del maestro («Colotín» y «Colotillo»[5]): sin embargo, la evidente preferencia de Colotes por la gnoseología, que desde un punto de vista estrictamente epicúreo debería estar subordinada a la ética, puede llevar a pensar en un alejamiento de las enseñanzas originarias del maestro o, al menos, a un completamiento[6]. De hecho, el ataque que Colotes lanzó contra el platonismo y, en particular, contra la doctrina de las Ideas (ya ampliamente atacada por Epicuro), contra la παιδεία

filosófica y el irracionalismo de los mitos platónicos[7] es un ejemplo de ello.

Lo importante es que estas posibles novedades introducidas por Colotes en la esfera gnoseológica no han afectado en lo más mínimo al hedonismo, por lo que no es lícito suponer que haya acentuado el momento de ese «placer cinético» estigmatizado por Epicuro.

Como Metrodoro y Colotes murieron mientras Epicuro todavía estaba vivo, fue designado como sucesor –y segundo «escolarca» del Jardín– Hermarco de Mitiliene, que no aportó ninguna innovación significativa a la doctrina epicúrea. En su descripción de los dioses expone fielmente las enseñanzas del maestro: los dioses respiran, están hechos de átomos y vacío, tienen voz y hablan en griego, el idioma supremo. No cabe duda de que un compendio de la doctrina teológica de Epicuro. También Hermarco sigue al pie de la letra las enseñanzas de Epicuro; tal vez porque estos autores vivían en estrecho contacto con el maestro y, por lo tanto, no se atrevían a cambiar su sistema filosófico original, cuyos preceptos siguen y obedecen.

Ni siquiera el tercer escolarca del Jardín –Polístrato– se apartó de las enseñanzas originarias y se dedicó, con su escrito *Sobre el desprecio irracional de las opiniones populares*[8], a una acalorada polémica –típicamente epicúrea– contra el escepticismo y sus amenazas a la existencia, un tema sobre el que ya hemos escrito extensamente y que, además, el propio Polístrato describe de una manera no particularmente original. Los escolarcas posteriores son para nosotros nada más que nombres, por los escasos testimonios de los que disponemos[9]: Hipóclides, Dionisio, Basílides, Protarco de Bargilia, Apolodoro, Zenón de Sidón, Fedro y Patrón. El austero Cicerón tuvo ocasión de escucharlos a todos y puede que se remonte a ellos (o solo a algunos) la centralidad dada al momento cinético del placer, que contribuye a hacer de los ellos «unos cerditos de la piara de Epicuro» según la irónica y divertida expresión de Horacio.

Pero estas son solo suposiciones que no se corresponden con la realidad histórica, también porque –desde mediados del siglo I a.C.– se perdieron las huellas de la escuela de Epicuro: el Jardín quedó completamente vacío y el terreno en el que se encontraba se vendió. Esto no impidió, sin embargo, que el pensamiento epicúreo se extendiera con increíble rapidez tanto hacia Oriente (Diógenes mandó escribir las máximas del maestro en un muro de la antigua

ciudad de Enoanda en Asia Menor) como hacia Occidente, llegando también a Roma.

Aquí, más que cualquier otra filosofía, el epicureísmo encontró una fuerte resistencia, al ser considerado absolutamente inconciliable, en sus conclusiones extremas, en el contexto político y religioso, con el *mos maiorum* [la costumbre de los ancestros] de los romanos, que hacían de la religión y la política los pilares de su sociedad, hasta el punto de unirlas en una política basada en la religión como *instrumentum regni* [instrumento del gobierno]. Ninguna corriente filosófica como el epicureísmo estaba tan alejada de la vida pública de Roma, centrada en la armonía entre la religión y la política (recordemos, por cierto, que Cicerón era, al mismo tiempo, un hombre político y religioso) y en la participación activa de una gran parte de los ciudadanos. Precisamente porque, como se ha señalado muy acertadamente, «la religión antigua no es más que una parte del orden social global que abarca por igual a dioses y hombres»[10], el epicureísmo fue estigmatizado como teoría no solo impía, sino también peligrosa para el orden político. Este punto –fundamental para entender la obstinación de los romanos contra el epicureísmo– fue captado de forma particularmente eficaz por Hegel, quien hace una fina distinción entre la «religión de la belleza» de los griegos y la «religión de la finalidad» de los romanos; puesto que la característica principal de esta última reside en la identificación inmediata de lo divino con el fin político, no es difícil comprender por qué el epicureísmo fue visto en Roma como la doctrina más insidiosa, antes de que se impusiera el cristianismo[11].

Es fácil entender, desde esta perspectiva, por qué los dos primeros pensadores (Alceo y Filisco) que intentaron importar la palabra de Epicuro a Roma fueron exiliados de la *Urbs*: las razones de su destierro fueron imputadas significativamente a la gran consideración por los placeres que propugnaban. Pero eso no significa necesariamente que fueran abanderados de un hedonismo desenfrenado: para el estómago refinado y morigerado de la sociedad romana, el hedonismo catastemático de Epicuro era una comida demasiado pesada; la austeridad de Catón no fue, ciertamente, un episodio totalmente aislado. Pese a encontrar una fuerte resistencia también en Roma, el epicureísmo logró, de alguna manera, arraigar. Tal como se ha señalado, «la filosofía epicúrea contaba con el mayor número de prosélitos en las filas de los innovadores, de los

antitradicionalistas y con su crítica implacable de la religión oficial, también asumió la función de fermento político de primaria importancia»[12].

Y a pesar de los esfuerzos de Cicerón para contrarrestar su difusión, el epicureísmo –tras las dificultades iniciales– fue afirmándose cada vez más también a causa de las necesidades de una época inquieta e incierta:

> «De todas las filosofías que estaban introduciéndose y desarrollándose en Roma, la filosofía epicúrea (nos dice, a pesar suyo, Cicerón) fue la que tuvo la mayor y más rápida difusión, porque encontró una justa correspondencia con las necesidades de la época. Con su explicación materialista del universo, destinada a apaciguar las pasiones, calmar el dolor, quitar el miedo a los dioses y a la muerte, fue extraordinariamente bien acogida por aquellas generaciones arrastradas por las turbias pasiones públicas y privadas, oprimidas por el terror de las guerras civiles, atravesadas por la angustiosa incertidumbre del mañana»[13].

La introducción del epicureísmo en Roma tuvo cierto éxito gracias a Cayo Amafinio, autor de un tratado destinado principalmente a la difusión de las doctrinas de Epicuro y, según el severo juicio de Cicerón, sobrecargado de «seductores halagos del placer»[14].

Con este pensador nos hallamos ante una contradicción curiosa: ¿cómo puede ser un mero divulgador del epicureísmo originario y, al mismo tiempo, cantar las alabanzas del placer? Una cosa excluye a la otra, ya que Epicuro había sostenido repetidamente que el verdadero placer es puramente negativo y, precisamente, coincide con la eliminación del dolor. Esta contradicción se resuelve, o al menos se redimensiona, si tenemos en cuenta, como en el caso anterior de Alcedo y Filisco, la mentalidad específica de la sociedad romana, que pretendía fundarse en esas virtudes absolutamente inquebrantables tematizadas por los estoicos y a las que el propio Cicerón se remite en la ética. Es probable, pues, que Cayo Amafinio se limitara realmente a difundir en Roma el mensaje originario del epicureísmo (sin centrarse en el placer cinético), y que la misma doctrina del placer catastemático fuera demasiado lasciva y, por lo tanto, inaceptable para los romanos. Aunque fuera contrastada por pensadores de excelencia como Cicerón, la palabra epicúrea tuvo una acogida cada vez más amplia incluso en Roma.

En Italia, además, el epicureísmo encontró un terreno sumamente fértil en Herculano, en la villa de Calpurnio Pisón: allí se extendió en una forma menos popular y mucho más aristocrática que en Roma, gracias a la aportación de Filodemo de Gadara; este último tuvo la oportunidad de escuchar directamente al escolarca Sidón en Atenas y, después de su muerte, se trasladó a Herculano. La innovación de su pensamiento consiste en haber abierto nuevas fronteras al epicureísmo, centrándose en particular en la lógica, la retórica, la economía y en las cuestiones filosóficas muy técnicas ajenas a la divulgación realizada por Cayo Amafinio.

Pero incluso en el caso de Filodemo, no nos han llegado noticias de una acentuación de la dimensión hedonista: el propio Lucrecio, con su cantar en verso la doctrina epicúrea, no aporta sustanciales novedades, sino que se limita más bien a procurar que la sociedad romana la acepte gracias a la elegante forma de la poesía. Incluso el título que Lucrecio da a su poema, *De rerum natura*, es una copia latinizada de la obra principal de Epicuro, Περὶ φύσεως. El objetivo que se propone el poeta es la divulgación (y no la innovación o modernización) de la filosofía epicúrea, una divulgación cuyo medio más eficaz es la poesía (que puede endulzar el sabor amargo de la doctrina filosófica), en la convicción de que el destinatario es el hombre, entendido como sujeto que debe ser liberado de la angustia de vivir y de los altibajos que lo afligen.

Así, de los seis libros que componen la obra de Lucrecio, los dos primeros están dedicados a la fuerza generadora de la naturaleza y a la física epicúrea; el tercero trata de la antropología de Epicuro y el cuarto de su teoría del conocimiento; el quinto analiza la mortalidad de nuestro mundo y el sexto, con el que se cierra la obra, proporciona una explicación racional de los fenómenos físicos, excluyendo la voluntad divina. Durante mucho tiempo la glosa que cierra la obra de Lucrecio ha sido considerada aporética, con el macabro retrato de la peste de Atenas: no es de excluir que el poema estuviera originalmente destinado a cerrarse con unos versos adicionales para demostrar cómo la palabra todopoderosa de Epicuro podía incluso tranquilizar las almas ante tragedias como la peste que se desató en Atenas. Lo que más nos interesa es que, en su poema didáctico, Lucrecio hace hincapié, una vez más, en el universalismo del mensaje epicúreo, dirigido a las personas de todo rango social e incluso a las mujeres. El mismo recurso al mito, que en el poeta es muy

frecuente y que Epicuro había condenado, debe remontarse al intento de «llamar la atención» de sus lectores, ganándose su simpatía mediante el uso de un lenguaje elegante y altamente poético, para que el sistema filosófico epicúreo resulte más «digerible»; y ciertamente no es casualidad que, al principio del cuarto libro, el poeta se compare con un médico que tiene que convencer al enfermo para que tome el poco agradable (porque altera las convicciones a las que estamos acostumbrados) fármaco de la filosofía, haciéndolo menos desagradable empleando los versos de la poesía[15].

Asimismo, la deificación que Lucrecio hace de Epicuro en su poema no debe inducir a error, llevándonos a pensar que se contradice en la medida en que ha dejado de lado a los dioses tradicionales para adorar a uno nuevo: de hecho, convertir a Epicuro en una especie de deidad no significa volver a una nueva forma de veneración y sometimiento a lo divino; al contrario, significa sustituir a los dioses por el hombre, según esa convicción que será tematizada –y no es una casualidad– por Marx y Feuerbach, según la cual el hombre es para el hombre la esencia suprema. Parece, pues, engañoso –por usar un eufemismo– la interpretación hecha por Schmid, según la cual Epicuro sería el «fundador de una comunidad casi religiosa»[16]; sustituyéndose a los antiguos dioses olímpicos. Recordemos, además, que la deificación del fundador de un movimiento filosófico no era tan solo un «truco» de los epicúreos: también el escéptico Timón de Fliunte había alabado como si fuera un dios al maestro Pirrón («y, solo, a los hombres haz de guía como el dios»[17]); una práctica que, a lo mejor, puede interpretarse, en general, como voluntad de oponerse a la divinización del soberano –entendido como «salvador», «benefactor» y «dios manifiesto»– que, propia de las monarquías orientales, había comenzado a difundirse también en Grecia en el período helenístico, hallando en la «prosternación» ante el dios-soberano su expresión más intolerable, contra la cual valdrá siempre el gesto audaz de Diógenes el Cínico, quien, lejos de postrarse ante Alejandro Magno, le pidió molesto que se apartara, para que no le tapara el sol. Volviendo al problema del legado filosófico de Epicuro, según hemos dicho arriba, no cabe duda de que todos los epicúreos romanos estaban tan comprometidos en la dura batalla para difundir la palabra del maestro griego que no les quedaba la energía intelectual suficiente para intentar modificarla. Por lo tanto, el epicureísmo era, en sí mismo, inaceptable para la sociedad

romana, aunque su fracaso se debió principalmente a la consolidación del cristianismo. Hasta la viuda de Trajano, Plotina, era miembro de la escuela epicúrea de Atenas y escribió una carta al emperador Adriano, pidiéndole que otorgara ciertos privilegios a los epicúreos, entre los cuales la libre elección de un sucesor –aunque no fuera romano– para la dirección de la escuela.

Ahora que hemos recordado rápidamente a los seguidores de la obra de Epicuro, el misterio, más que desvanecer, va aumentando enigmáticamente: ninguno de ellos, de hecho, puede ser acusado de haber desplazado el punto de vista del placer catastemático al cinético; todos permanecieron firmemente fieles a Epicuro, manteniendo la hegemonía de la primera forma de placer sobre la segunda. Sin embargo, si enfocamos nuestra atención –como nunca se cansa de repetir Epicuro– solo en los placeres que anulan el dolor, no se comprende por qué la larga tradición, que desde Cicerón, pasando por la Edad Media y llegando hasta Hegel, pudo condenar al epicureísmo como búsqueda desenfrenada y disoluta del placer, identificando, de hecho, la ética epicúrea con la gastrología de Arquéstrato, cuando el propio Epicuro, para curarse en salud, había afirmado expresamente –incluso en lo que respecta al placer físico– que: «entonces, cuando decimos que el placer es el fin, no hablamos de los placeres de los disolutos ni a los que residen en el goce regalado, como creen algunos que ignoran o no están de acuerdo o que interpretan mal la doctrina, sino de no padecer dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Pues ni las bebidas ni los banquetes continuos, ni el goce de muchachos y mujeres, ni de los pescados y todas las otras cosas que trae una mesa suntuosa, engendran la vida grata, sino el sobrio razonamiento que indaga las causas de toda elección y rechazo, y expulsa las opiniones por las cuales se posesiona de las almas la agitación más grande»[18].

Parece entonces difícil entender las palabras de Cicerón cuando, ciego de ira contra la doctrina epicúrea, se refiere a «esos suaves y voluptuosos placeres que él [Epicuro] enumera sin ruborizarse»[19] o cuando argumenta –con una imagen fuerte, pero que aclara muy bien esta idea– que incluir el placer entre las virtudes es como poner a una prostituta entre señoritas bien educadas[20]. ¿Debemos suponer que, en otros lugares de su producción, nuestro autor traicionó su idea inicial sobre la necesidad de satisfacer solo los placeres naturales y necesarios? ¿O más bien debemos pensar en un malentendido por

parte del brillante doxógrafo Cicerón? Podemos confiar en aquellos que, acerca de Epicuro, afirman *apertis verbis*: «¡Pero nunca tiene un pensamiento elegante o digno!»[21] y se pregunta «¿qué cosa ha dicho, no solo ya digna de la filosofía, sino compatible con el sentido común o la prudencia más mediana?».[22]

Si esto fuera así, no se explicaría por qué Cicerón no es un *unicum* en el panorama de la filosofía, sino más bien solo uno entre muchos que hacen este tipo de acusaciones al filósofo del Jardín: Plutarco y los cristianos no hacen más que reiterar, con tonos exasperados, las acusaciones de Cicerón. Esto hace que sea bastante improbable admitir que la condena del placer depende de la sociedad particular en la que se vive, porque la sociedad de Cicerón era seguramente diferente a la de Plutarco y a la de los cristianos. ¿De dónde viene esta condena universal del hedonismo epicúreo?

Como hemos dicho anteriormente, el problema podría solventarse reconociendo que los epicúreos se alejaron progresivamente de las enseñanzas originarias de su maestro, que tanto había insistido en dejar fuera de juego a los placeres cinéticos. *Mutatis mutandis*, los nuevos filósofos del Jardín rehabilitarían cada vez más estos placeres, llegando incluso a anteponerlos a aquellos catastemáticos. Pero hemos demostrado que ninguno de los sucesores de Epicuro, por lo que sabemos, llevó a cabo una operación de ese tipo; no es improbable, sin embargo que, fuera de la «escuela» epicúrea, el pueblo llano o, al menos, los que tenían un conocimiento indirecto de los textos originarios, distorsionaran el verdadero mensaje epicúreo, *queriendo* ver en su filosofía una invitación a disfrutar de todos los placeres sin distinción alguna, sin recurrir a ningún cálculo racional.

El propio poeta Horacio, haciendo profesión de epicureísmo, se califica como «*de Epicuri grege porcus*»[23], sufragando de hecho –aunque sea con intención cómica y no polémica– la identificación (al menos a nivel popular) del epicureísmo con el hedonismo corrupto y disoluto. Desde este enfoque prospectivo, cuando el Arpinate ataca el hedonismo epicúreo, no está atacando frontalmente a Epicuro o a sus numerosos sucesores, como cree, sino más bien a los muchos filosofastros que querían ver en su hedonismo solo el aspecto desenfrenado, olvidando la distinción importante entre los placeres cinéticos y los placeres catastemáticos. Una mistificación a la que alude el propio Epicuro (y, por lo tanto, que ya existía en su época) cuando, en el texto que acabamos

de mencionar, dice: «como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o mal interpretan nuestra doctrina».

Lo dicho queda comprobado por el valioso testimonio de Séneca, según el cual, muy pronto en las filas del epicureísmo encontrarán refugio los viciosos de todo tipo, creyendo hallar en el epicureísmo una legitimación a sus acciones desenfrenadas:

> «De esta manera, no se entregan a la lujuria empujados por Epicuro, sino que, enfangados en los vicios, esconden la lujuria en el seno de la filosofía, y allí se reúnen, en donde oyen que se alaban a los deleites. Y tampoco se tiene en cuenta aquel placer que propugna Epicuro (así lo entiendo), porque ese deleite es sobrio y austero, sino que invocan su nombre, buscando algún patrocinio que les sirve para cubrirse»[24].

Incluso el joven San Agustín de Hipona, antes de su conversión al cristianismo, confiesa haber sido tentado por el epicureísmo, por la voluptuosidad de los sentidos a los que la filosofía de Epicuro, según él, daba plena dignidad[25]. Cicerón, que también conocía muy bien la doctrina de Epicuro y su condena de los placeres cinéticos, no pudo resistir la tentación, para defender la rigurosa tradición romana, de identificar al epicureísmo «culto» con el «de la calle». Con esta operación pudo mostrar fácilmente su inaceptabilidad; y no se equivocarían los que le hubieran acusado de haber refutado no el epicureísmo, sino la *vulgata* epicúrea. Con esta instrumentalización, cuyo objetivo era, a menudo, desacreditar la palabra epicúrea, el cristianismo después jugó un papel fundamental, siendo portador de valores diametralmente opuestos y, por lo tanto, incompatibles con los de la doctrina de Epicuro; mientras este exalta el placer, los cristianos lo condenan como una vana distracción del único bien verdadero: Dios. Los dioses de Epicuro, insensibles a todo lo que ocurre en esta tierra, son una verdadera blasfemia en comparación con el Dios de los cristianos, omnipotente y providencial, que se hace hombre para redimir a los hombres.

En resumen, se puede decir que no hay una filosofía pagana que esté tan lejos del cristianismo y hacia la cual ha demostrado tener la mayor aversión: el cristianismo, que ha bebido en la fuente de la filosofía de Platón y Aristóteles, revela hacia el epicureísmo una hostilidad cuyos adversarios más feroces son

solo Cicerón y Plutarco. Las palabras de Clemente de Alejandría, cuando habla de las posiciones de los filósofos –«solo a Epicuro olvidaré, y de buena gana, porque cree, en su absoluta impiedad, que Dios no se preocupa por nada»[26]– se pueden tomar como modelo de la relación conflictiva entre el cristianismo y el epicureísmo: una relación centrada preferentemente en el olvido intencional o, a lo sumo, en la instrumentalización con el propósito de devaluarlo. Según la metáfora que emplea Clemente, la Revelación de Cristo es un gran río y sus dos afluentes son el *Antiguo Testamento* y la filosofía griega, siempre y cuando de esta última se elimine la parte más errónea y execrable. El epicureísmo, que se distingue de las restantes filosofías griegas, no solo no precede ni presenta el advenimiento de Cristo, sino que, además, parece trazar un camino opuesto y absolutamente incompatible con él. Desde una perspectiva según la cual «entre todas las aberraciones, la más insensata, vil y perniciosa es la que cree que, después de esta vida, no existe otra»[27], el epicureísmo no podía sino encontrar un frente unitario, implacable e inflexible: el filósofo del Jardín, como «corifeo del ateísmo»[28] y deificador del placer[29], es, más que cualquier otro pensador griego, inconciliable con la Revelación cristiana, con una ética de la desvalorización de *este* mundo, con la concepción teísta de un Dios personal con el que dialogar, y con la admisión de la inmortalidad del alma. Las acusaciones de San Agustín contra nuestro autor son despiadadas: «filósofo extravagante, […] amante de la fatuidad y no de la sabiduría, a quien los mismos filósofos lo calificaron de "puerco"; por haber puesto el sumo bien en el placer corporal, a este filósofo le llamaron "puerco", ya que se revolcaba en el cieno de la carne"»[30].

No es de extrañar, entonces, que los escritos de Epicuro, en la Edad Media, tuvieran el desafortunado destino de ser destruidos del primero al último, como recuerda el emperador Juliano[31]. Esta transición de la filosofía epicúrea (tomada emblemáticamente como la más alta expresión del pensamiento «pagano») al mensaje cristiano es el tema central de la famosa novela en dos volúmenes *Mario el epicúreo*, publicada en 1885 por el filólogo y poeta inglés Walter Pater. La obra cuenta la historia de un joven aristócrata que vivió en la época de Marco Aurelio y pasó su juventud bajo la influencia decisiva de la filosofía epicúrea, para luego entrar en contacto con el cristianismo que se iba extendiendo en las catacumbas. La figura de Mario es fundamental para

comprender las peculiaridades del advenimiento de la religión cristiana universal en la cultura romana y la consiguiente derrota del epicureísmo, que estaba destinado a resucitar en la Edad del Humanismo después del largo silencio medieval. Al no poder aliviar sus sufrimientos con los medicamentos epicúreos de la ataraxia y el placer, Mario emprende el camino de la simplicidad cristiana, de la que aprecia sobre todo el fuerte humanismo y las cualidades morales desconocidas al paganismo. La superioridad moral de la vida cristiana parece ser la razón determinante para abandonar la filosofía pagana y convertirse al pensamiento cristiano. Detrás del marco narrativo, podemos ver claramente el antiguo motivo plutárquico de la imposibilidad de vivir felizmente según los dictados de la filosofía epicúrea.

El epicureísmo se convierte en el «antagonista del cristianismo» principal –que en la Edad Media fue condenado abiertamente–, y lo seguirá siendo «incluso cuando toda la estructura de su contenido doctrinal, coherentemente formada, dejó de ser un factor operativo de la vida espiritual, y sus expresiones literarias más conocidas, o tan solo uno u otro de los temas recurrentes, mantuvieron siempre un valor ejemplar para las disputas de la teología o la filosofía cristiana con el "mundo"»[32].

Pero ¿el verbo de Epicuro era realmente incompatible con el de Cristo? A caballo de los siglos XII y XIII d.C. el filósofo cristiano Guillermo de Conches, en sus escritos, *De philosophia mundi* y el *Dragmaticon Philosophiae*, concibe un mundo creado por Dios (manteniéndose así dentro de la tradición cristiana) y, al mismo tiempo, temporal y materialmente compuesto por «elementos». Aunque Guillermo ataque repetidamente la doctrina epicúrea, desenmascarando sus contradicciones y errores (fiel a la línea cristiana), también dice que en toda doctrina filosófica hay algo de verdadero. De esta manera, puede hacer suya la concepción atomista epicúrea, y concebir los «elementos» que componen el mundo como las partes últimas e indivisibles de la materia, a las que Guillermo atribuye también cualidades como lo cálido y lo frío, lo seco y lo húmedo, reconociendo, además, que, lejos de ser eternas (como creía Epicuro), son el fruto de la creación divina. Con Guillermo nos hallamos ante lo que podríamos llamar una falla en la compacta doctrina cristiana de la Edad Media; por primera vez, el epicureísmo, cuyos errores más importantes fueron condenados, se puso –al menos en algunas de sus ideas– al

servicio de la «filosofía cristiana». Fue un intento destinado a ser retomado por los pensadores de las épocas posteriores así, rompiendo la tradición imperante en la Edad Media y superando las tímidas aperturas del medieval Guillermo, el humanista Lorenzo Valla (1407-1457), en su obra *De vero bono* (1432), aboga audazmente por la compatibilidad entre el epicureísmo y el cristianismo, tomando como punto de partida la constatación de que el Paraíso cristiano, entendido como el «reino del placer» (*Paradisium voluptatis*), no es más que la realización cumplida –aunque ultraterrena– del hedonismo epicúreo. El hecho mismo de que, en el momento del Juicio Universal, tendrá lugar la reunificación del alma con el cuerpo, para que puedan disfrutar de la plena felicidad o sufrir eternamente, ¿acaso no es lo más compatible que pueda darse entre la doctrina de los cristianos y la de Epicuro (siempre que, por supuesto, al «placer terrenal» se anteponga el «celestial» del Reino de los cielos, superior porque es eterno)? Los cristianos pueden, según lo que sostiene Valla, ser epicúreos de pleno derecho, a condición de que antepongan el «placer del Paraíso» al de la tierra: ¿pero esto sigue siendo epicureísmo? ¿No es más bien otra teoría que tiene poco que ver con el mensaje epicúreo? El acercamiento que hace Valla entre el mensaje epicúreo y el mensaje cristiano resulta forzado y respalda el conocido principio formulado por Blaise Pascal, según el cual: «No es en Montaigne, sino en mí mismo donde hallo todo lo que en él veo»[33]; dicho de otro modo, se puede hacer (aunque tal vez no sea tan correcto) que un autor diga lo que se quiera. Con intenciones laudatorias similares a las de Valla, otro humanista, Cosme Raimondi, compuso una atrevida obra titulada significativamente *Defensio Epicuri* (fechada en torno a 1430), la cual representa el redescubrimiento y la revaloración del pensamiento epicúreo por parte de la modernidad. Esta, siendo la conversión[34] de los cielos de la metafísica y la religión a las regiones terrestres y a sus verdades, vio en Epicuro a su remoto precursor, el «nuevo Prometeo», el primero que libró contra la metafísica y la religión una batalla ininterrumpida a favor de la sensibilidad, de la tierra y del hombre. Fue sobre todo Howard Jones, en su obra principal *La tradición epicúrea,* quien destacó cómo el epicureísmo, tras el olvido medieval, vuelve a ocupar un lugar central en nuestra tradición a partir de la modernidad[35].

Desde entonces, Epicuro pasaría a formar parte de pleno derecho del *panteón*

de los filósofos más acreditados y, en los siglos venideros, será el modelo de pensador y de hombre para generaciones enteras: del materialismo ateo del siglo XVIII de Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) –autor del exitoso libro *El sistema de Epicuro* (donde se declara abiertamente seguidor del hedonismo epicúreo e intenta elaborar incluso un «sistema» en perfecta armonía con la enseñanza materialista de Epicuro)– hasta el joven Marx.

No obstante, en el transcurso de la modernidad, también habrá quienes, en la estela de Valla, intentará fundar una especie de «cristianismo epicúreo», eligiendo el camino de la posible reconciliación entre el verbo de Epicuro y el de Cristo: este es el caso del sacerdote y filósofo Gassendi (1592-1655), que captará una posible superación de las dificultades surgidas (pero no resueltas) por el sistema cartesiano en la filosofía atomista de Epicuro, eliminando los elementos de mayor incompatibilidad con el cristianismo. Los átomos de Epicuro son, en opinión de Gassendi, perfectos para explicar los continuos cambios a los que están sometidos los fenómenos físicos, preservando la inmutabilidad de la materia misma (los átomos, precisamente). La rehabilitación que el cura francés lleva a cabo con respecto al gran enemigo del cristianismo en su obra *Syntagma philosophicum* (1658), sin embargo, pasa por una serie de modificaciones y expulsiones del atomismo clásico: los átomos, en lugar de ser eternos como afirmaba Epicuro, son el fruto de la creación divina y, tal como fueron creados, también pueden ser aniquilados por el Creador. Además, la doctrina atómica, en la lectura gassendiana, no excluye el carácter teleológico de la naturaleza (que Epicuro había repudiado claramente) y, por consiguiente, la posibilidad de remontarse cognoscitivamente de esta a su creador. Asimismo, Gassendi, junto con el alma sensible, admite la existencia de un alma racional inmortal (este es, por supuesto, un punto que no encontramos en Epicuro). El interés que Gassendi siente por la figura de Epicuro, así como por su filosofía, queda demostrado por su brillante escrito *De vita et moribus Epicuri*, con el que lleva a cabo el intento de rehabilitar la figura del filósofo griego defendiéndolo con pasión de las tradicionales acusaciones de disolución moral, de impiedad (que no habría sido mayor que la de otros pensadores griegos), de ignorancia y de aversión a la cultura.

Aparte de las correcciones que el sacerdote aporta al sistema epicúreo, es importante señalar que, gracias a él, la filosofía de Epicuro podía tomar por

primera vez el papel de *ancilla theologiae*, es decir, un excelente modo para dar cuenta de *este* mundo compatiblemente con la existencia de un Dios creador. Pero el de Gassendi, a pesar de su importancia capital, sigue siendo un episodio marginal dentro del cristianismo, que seguirá reconociendo en el rostro de Epicuro los rasgos del enemigo contra el que luchar, y no la imagen de un aliado con el que llegar a un acuerdo. No es casualidad que, en su crítica devastadora, el libertino Cyrano de Bergerac (1619-1655), en pleno siglo XVII, se remita al epicureísmo de Gassendi y, al mismo tiempo, madure un ateísmo radical (y todo ateísmo, como ya hemos visto, es solo parcialmente compatible con la doctrina epicúrea). Como ejemplo paradigmático de la hostilidad entre religión cristiana y epicureísmo, basta con recordar que aún en pleno siglo de las luces el príncipe de la Iglesia, el cardenal Polignac, académico de Francia y autor de un poema, *Antilucrèce*, en el que somete a una crítica despiadada también a Bayle, luchaba con todas sus fuerzas «contra Lucrecio-Epicuro como la quintaesencia de todas las herejías y de todos los modernismos perjudiciales»[36]. Además, siguen existiendo fuertes dudas (incluso entre aquellos que no son cristianos) sobre la legitimidad de la operación de Gassendi; en otras palabras, al igual que en el caso de Valla, surge espontánea la pregunta de si el sistema gassendiano puede considerarse epicúreo, puesto que mantiene muy pocos puntos del mensaje original de Epicuro, adaptándolos además, no sin forzamientos, al mensaje cristiano.

Ya hemos mencionado cómo, con el fin de evitar la propagación del epicureísmo, tanto los cristianos como Cicerón y Plutarco no dudaron en atribuir a Epicuro lo que él había condenado expresamente: colosales atracones de comida, interminables libaciones, en fin, un torbellino de placeres desenfrenados y disolutos. Que la ataraxia epicúrea no se identifique con la apatía estoica, mera impasibilidad ante las pasiones y los deseos, no significa que coincida *tout court* con un abandono total a las inclinaciones sensibles, cuya voz escucha, a veces sigue, y a menudo ignora en nombre de la razón.

La *imitatio Epicuri* recomendada calurosamente por el emperador y el filósofo estoico Marco Aurelio[37] como un antídoto seguro contra los males de la existencia es un testimonio significativo de cómo el verbo epicúreo pudo hallar adeptos incluso fuera del círculo de sus seguidores (especialmente entre los tradicionales enemigos estoicos); también cabe añadir que el propio Marco

Aurelio financió con dinero público una cátedra de filosofía epicúrea. Y Seneca, que nunca ocultó su fe estoica, no dudó en recurrir ampliamente al modelo conceptual de Epicuro; e imaginando las posibles acusaciones de traición que podrían atribuirle los estoicos, se justificó argumentando lo siguiente: «Suelo incursionar dentro del campamento enemigo, no como un desertor, sino como un explorador»[38]. Por otra parte, la misma idea senequiana de la filosofía como terapia contra los males del alma es ciertamente, en sus líneas esenciales, de carácter más epicúreo que estoico.

Con miras a rehabilitar al filósofo del Jardín, en el siglo III d.C., Diógenes Laercio, escribiendo la historia de la filosofía griega a través de las biografías, muestra una especie de veneración por Epicuro (solo a él y a Platón dedica un libro entero de sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*), con cuyo tratamiento se cierra la obra; esto ha llevado a algunos críticos a creer que era un epicúreo. De hecho, Diógenes Laercio posee la actitud digna de un seguidor entusiasta más que de un desencantado historiador de la filosofía en el sentido moderno; hace con Epicuro lo que Eusebio de Cesarea hace con el cristianismo. En efecto, toda la historia de la filosofía, desde el punto de vista de Diógenes, viene a ser una especie de *praeparatio epicurea*, o sea, algo subordinado y funcional a Epicuro, al igual que para Eusebio toda la filosofía no era más que una *praeparatio evangelica*. En esta rehabilitación decisiva del mensaje epicúreo, Diógenes se opone firmemente a la siniestra reputación que el verbo de Epicuro suscitaba sobre todo al consolidarse la doctrina cristiana. Diógenes Laercio llega incluso a examinar las críticas que los adversarios hacían contra Epicuro y trata de desmontarlas una a una.

El epicureísmo también fue heredado por el marxismo, sobre todo por su materialismo radical, a partir del propio Marx, quien, como hemos dicho, se graduó en 1841 defendiendo una tesis en la que comparaba a Epicuro y Demócrito, destacando la superioridad del primero por el gran interés reservado a la praxis y la acción humana, aunque las conciba solo desde el punto de vista del individuo. El materialismo marxiano encuentra en Epicuro su punto de referencia ineludible, aunque los intérpretes a menudo pasaran por alto ese aspecto e insistieran demasiado en el enfoque feuerbachiano de la concepción materialista de Marx, olvidando fatalmente la importancia del pensamiento griego para la génesis del pensamiento marxiano. Sin entrar

demasiado en detalles, nos limitaremos a subrayar cómo el rasgo del epicureísmo que más impresionó al joven Marx fue la insistencia en la vida concreta y en la praxis humana, a diferencia de los sistemas abstractos de Aristóteles y, sobre todo, de Platón, que, aunque perfectos por su carácter omniabarcativo, descuidaban la vida real.

También hemos mencionado cómo Marcuse ve en el hedonismo epicúreo una primera protesta, aunque sea inadecuada, contra las distorsiones producidas por el sistema social. Un caso particularmente importante de unión entre el marxismo y el epicureísmo es el del filósofo y crítico francés Jean Fallot, quien, en su libro de 1951 *El placer y la muerte en la filosofía de Epicuro*[39], hace una atenta lectura de los textos epicúreos, encontrando en ellos la respuesta a las inquietudes filosóficas y personales que atormentan al hombre, revelando para Epicuro lo que en la introducción a esa obra Sebastiano Timpanaro llama pasión «comparable con el amor que muchos hombres de nuestro tiempo, incluso marxistas, sienten por Freud como "libertador", más allá de dudas y desacuerdos sobre puntos específicos de la doctrina freudiana».

Cuando, en el siglo XIX, se afirmó ese «positivismo» que miraba todo con el desapego propio de la ciencia, comenzaron a florecer los estudios filológicos sobre Epicuro y su doctrina, en el intento de colocar a nuestro autor en su tiempo y en relación con las otras escuelas contemporáneas a él: en 1887 se publicó en Leipzig la monumental obra de Hermann Usener titulada *Epicurea*, en la que se recogían todos los testimonios, los escritos y los fragmentos de Epicuro –los que se conocían entonces–, en un imponente trabajo filológico destinado a guiar los estudios posteriores.

Con este rápido estudio de las evoluciones históricas del pensamiento epicúreo (que no pretende ser exhaustivo, porque hablar de la historia del epicureísmo requeriría al menos un libro aparte) deseamos cerrar nuestro trabajo esperando haber devuelto al lector, en la medida de lo posible, la voz de Epicuro sin demasiados malentendidos ni la arrogante presunción de comprender al autor mejor de como él mismo se comprendió. Si con la exposición del pensamiento epicúreo hemos conseguido también calmar el alma del lector, solo podemos alegrarnos de ello, dado que nuestro autor ha construido su sistema sobre la comparación entre medicina y filosofía: «Pues así

como la medicina no tiene ninguna utilidad si no expulsa las enfermedades del cuerpo, así tampoco la tiene la filosofía si no expulsa las pasiones del alma»[40].

---

1. Orazio, *Epistole*, I, 4, 15-16, *op. cit.*, p. 873.
2. P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicureisme*, 1963; ed. it. *Lucrezio e l'Epicureismo*, Paideia, Brescia, 1970, p. 45.
3. Numenio di Apamea, fr. 24 del Places; cfr. G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. V, *op. cit.*, p. 257.
4. *Ibídem.*
5. Plutarco, *Adversus Colotem*, 1017 d-e, *op. cit.*
6. M. I. Parente, *op. cit.* pp. 71 y ss.
7. Cfr. Proclo, *In Platonis rempublicam*, II.
8. Ed. de G. Indelli, Bibliopolis, Nápoles, 1978.
9. Diogene Laerzio, *op. cit.*, X, 22, p. 1181.
10. W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites* (Burnett Lectures, 1888-1889), Edimburgo, 1889, p. 33, la traducción es de Diego Fusaro.
11. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1832, ed. de G. Lasson, 2 vols. [ed. it. *Lezioni sulla filosofia della religione*, ed. de E. Oberti y G. Borruso, Laterza, Roma-Bari, 1983, vol. II, pp. 419 y ss.; ed. cast. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Alianza Editorial, Madrid, 1984].
12. E. Paratore, *La letteratura latina dell'età repubblicana e augustea*, Sansoni-Accademia, Florencia-Milán, 1969, p. 274.
13. A. Rostagni, *Storia della letteratura latina*, U.T.E.T., Turín, 1949, 3 vols., pp. 394-95.
14. Cicerone, *Tusculanae disputationes*, IV, 3, 6-7, *op. cit.*
15. Lucrezio, *De rerum natura*, IV, 10-20, *op. cit.*, p. 5.
16. W.P. Schmid, «Epikur», en *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1962; ed. it. de I. Ronca, *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, Paideia, Brescia, 1984, pp. 99 y ss.
17. Diels, 9B 67; en F. Decleva Caizzi, «Timone di Fliunte: i frammenti 74, 75, 76 Diels», en *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra,* Franco Angeli, Milán, 1984, pp. 92-105.
18. Epicuro, *Lettera a Meneceo*, *op. cit.*, p. 181.
19. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, II, 12, *op. cit.*
20. *Ibídem.*
21. Cicerone, *De divinatione,* I 30, 62, *op. cit.*
22. Cicerone, *De natura deorum*, I, 61, *op. cit.*
23. Orazio, *Epistole,* I, 4, 15-16, *op. cit.*, p. 872.
24. Seneca, *De vita beata*, 13, 2 [ed. it. «La vita felice», en *Seneca. Tutte le opere*, *op. cit.*, pp. 169-170; ed. cast. *Sobre la felicidad,* Edaf, Madrid, 1997]
25. Agostino, *Confessiones*, VI, 16.26 [ed. it. *Confessioni*, Garzanti, Milán, 2004; ed. cast. *Las Confesiones*, Ediciones Palabras, Madrid, 2011].
26. Clemente Alessandrino, «Il Protrettico», cap. 5, en *Il Protrettico. Il Pedagogo*, ed. de M.G. Bianco, U.T.E.T., Turín, 1971 [*Protréptico*, Editorial Gredos, Madrid, 2008].
27. D. Alighieri, *Convivio*, tratado II, cap. VIII, Rizzoli, Milán, 1993 [*Convivio*, Cátedra, Madrid, 2005].
28. Clemente Alessandrino, *Gli Stromati*, *op. cit.*
29. *Ibíd.,* II, 11, 50.6.
30. Agostino, «Esegesi del Salmo 73, 25», en *Epicurea, op. cit.*, p. 499.
31. Giuliano, *Lettere*, 89, 30 C-D [*Dieciséis cartas del emperador Juliano*, introducción, traducción y notas

de Javier Roca].
32. W.P. Schmid, *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, *op. cit.*, pp. 145-46.
33. B. Pascal, *Pensées*, fr. 79 [ed. it. de A. Bausola, *Pensieri*, Bompiani, Milán, 2003, p. 59; ed. cast. *Pensamientos*, Ediciones Rialp, Madrid, 2014].
34. La expresión es de Hegel: cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [ed. orig. 1842], en *Id.*, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. IX, parte IV, *Philosophie des Mitelalters und der neueren Zeit*, ed. de P. Garniron y W. Jaeschke, Hamburgo, 1986; ed. cast. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid,1980].
35. H. Jones, *The Epicurean Tradition*, 1989 [ed. it. *La tradizione Epicurea. Atomismo e materialismo dall'Antichità all'Età Moderna*, ECIG, Génova,1999].
36. W.P. Schmid, *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, *op. cit.*, p. 148.
37. M. Aurelio, *I ricordi*, VII, 64; XI, 41, Einaudi, Turín, 2003 [*Meditaciones,* Alianza Editorial, Madrid, 1999].
38. Seneca, *Lettere a Lucilio*, 2, *op. cit.*, p. 696.
39. J. Fallot, *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Epicure*, 1951 [ed. it. de S. Timpanaro, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, Einaudi, Turín, 1977].
40. Usener, fr. 221, en *Epicurea*, *op. cit.*, p. 383.

Bibliografía

Sobre la vida de Epicuro

Diogénes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, a cargo de M. Marcovich, Bibliotheca Teubneriana, Stuggart, 1999, vol. I. Todo el libro X de la obra está dedicado a Epicuro. De la obra laerciana hay actualmente dos traducciones completas en italiano:

Diogene Laerzio, ed. de M. Gigante, *Vite dei filosofi*, Laterza, Roma-Bari, 1962; Tea, Milán, 1991 [*Vidas de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, 2007].

Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi,* ed. de G. Girgenti e I. Ramelli, Bompiani, Milán, 2005

Una revisitación histórica de la vida y las enseñanzas de Epicuro, fundamental para el renacimiento del atomismo del siglo XVII, es la de Pierre Gassendi, *De Vita et moribus Epicuri libri octo*, Lugduni, apud Guillelmum Barbier, 1657; tr. fr., *Vie et moeurs d'Épicure*, tr. de Silvie Taussig, Presses Universitaires de France, París, 2001. Recordemos, además, A. Momigliano, «Su alcuni dati della vita di Epicuro», *RFIC* 14, 1935, pp. 302-316, y G. Coppola, *Vita di Epicuro*, Garzanti, Milán, 1942.

Glosario epicúreo e Índice de los nombres

Alfano Caranci, L., *L'Atomo nel lessico di Epicuro e di Lucrezio*, Loffredo, Nápoles, 1984.

Balaudé, J.-F., *Le vocabulaire d'Épicure*, Ellipses, París, 2002.

Usener, H., *Glossarium Epicureum*, edendum curaverunt M. Gigante y W. Schmid, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma, 1977.

Widmann, H., *Beiträge zur Syntax Epikurs*, Stuttgart-Berlín, W. Kohlhammer, 1935.

Un importante *Index nominum* está también en H. Usener, *Epicurea*, *op. cit.*, pp. 399-420.

Repertorios bibliográficos

Un amplio estudio bibliográfico sobre Epicuro y el epicureísmo se encuentra en:

Association Guillaume Budé, *Actas del VIII Congreso (París, 5-10 de abril de 1968)*, Societé d'Édition Les Belles Lettres, París, 1969, pp. 93-168.

Isnardi Parente, M., voz «Epicuro», a cargo de V. Mathieu, *Questioni di storiografia filosofica*, Editrice La Scuola, Brescia, 1975, pp. 359 y ss.

Mette, H. J., «Epikuros 1963-1978», en *Lustrum*, 21 (1978), pp. 45-114; 22 (1979), pp. 109-114; 26 (1983), pp. 5-6: la actualización bibliográfica se prolonga, en el último número de la revista, hasta el año 1983.

Ueberweg F., y Flashar, H., *Gundriss der Geschichte der Philosophie*. Band 4: *Die Hellenistische Philosophie*. 4/1:Von M. Erler, *Epikur? Die Schule Epikurs? Lukrez*, Schwabe & Co. AG Verlag, Basel, 1994, pp. 38-43; 53-61; 72-74; 120-125; 170-187; 195-202.

Usener, H., *Glossarium Epicureum*, edición italiana con integraciones a cargo de M. Gigante y W. Schmid, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma, 1977, pp. XVIIXLVIII.

Otras obras consultadas

Agostino, *Confessioni*, Garzanti, Milán, 2004 [*Las Confesiones*, Ediciones Palabras, Madrid, 2011].

Alejandrino, C., «Il Protrettico», ed. de M.G. Bianco, en *Il Protrettico. Il Pedagogo*, U.T.E.T., Turín, 1971 [*Protréptico*, Gredos, Madrid, 2008].

Alejandrino, C., *Gli Stromati*, ed. de G. Pini, Edizioni Paoline, Milán, 1985. [*Stromata*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2006].

Alighieri, D., *Convivio*, Rizzoli, Milán, 1993 [*Convivio*, Cátedra, Madrid, 2005].

Alighieri, D., *Inferno*, ed. de N. Sapegno, La Nuova Italia, Florencia, 1955 [*La Divina Comedia.*

Infierno, Editorial Fénix, Madrid, 2015].

Aristotele, *Anima*, ed. de G. Movia, Bompiani, Milán, 2001 [*Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 2014].

Aristotele, *Il cielo*, ed. de A. Jori, Rusconi, Milán, 1999 [*Acerca del cielo*, Gredos, Madrid, 1996].

Aristotele, *Etica nicomachea*, Bompiani, Milán, 2000 [*Ética nicomaquea*, ed. de A. G. R., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2ª ed., 1983].

Aristotele, «Fisica», en *Aristotele. Opere*, Laterza, Roma-Bari, 1973 [*Física*, Gredos, Madrid, 1995].

Aristotele, *Metafisica*, ed. de G. Reale, Milán, Bompiani, 2002 [*Metafísica de Aristóteles*, Gredos, Madrid, 1970].

Aristotele, *Politica*, ed. de R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 2002 [*La política*, Editora Nacional, Madrid, 1977].

Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti, ed. de M. Andolfo, Bompiani, Milán, 2001.

Aurelio, M., *I ricordi*, VII, 64; XI, 41, Einaudi, Turín, 2003 [*Meditaciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1999].

Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, a la voz «Epicuro», 1706 [ed. it. de G. Cantelli, *Dizionario storico-critico*, 2 vols., Laterza, Roma-Bari, 1976; ed. cast. *Diccionario histórico y crítico*, El Cuenco de Plata Ediciones, Buenos Aires, 2010].

Bentham, J., *Introduzione ai princìpi della morale e della legislazione* [1789], U.T.E.T., Turín, 1998 [*Los principios de la moral y la legislación*, Claridad, Buenos Aires, 2008].

Bloch, E., *Il principio speranza* [1959], ed. de R. Bodei, Garzanti, Milán, 2005 [*El principio esperanza*, Trotta, Madrid, 2007].

Bloch, E., *Karl Marx* [1968] ed. de R. Bodei, Il Mulino, Bolonia, 1972.

Cicerone, *L'amicizia*, Newton Compton, Roma, 1993 [*La amistad*, Trotta, Madrid, 2002].

Cicerone, *Della divinazione*, Garzanti, Milán, 2005 [*Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*, Gredos, Madrid, 1999].

Cicerone, *Il fato*, Garzanti, Milán, 2002 [*Del Hado*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005].

Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*; ed. it. de N. Marinone, «I termini estremi del bene e del male» en *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*, U.T.E.T., Turín, 1988 [*De los fines de los bienes y los males*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002].

Cicerone, *La natura divina*, Rizzoli, Milán, 1994 [*Sobre la naturaleza de los dioses*, Gredos, Madrid, 1999].

Cicerone, «Dell'oratore», en *Opere retoriche*, ed. de G. Norcio, U.T.E.T., Turín, 1976, vol. I [*El orador*, Alianza Editorial, Madrid, 2013].

Cicerone, *Tuscolane*, Mondadori, Milán, 1995 [*Disputaciones tusculanas*, Gredos, Madrid, 2005].

Decleva Caizzi, F., «Timone di Fliunte: i frammenti 74, 75, 76 Diels», en *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Franco Angeli, Milán, 1984.

Derrida, J., *La farmacia di Platone* [1968], ed. de R. Balzarotti, Jaca Book, Milán, 1985 [«La farmacia de Platón», en *La diseminación*, trad. de J. Martín, Fundamentos, Madrid, 1997, 7ª ed.].

Dilthey, W., «L'essenza della filosofia» [1907] en *Critica della ragione storica*, ed. de P. Rossi, Einaudi, Turín, 1994, pp. 387-487 [*La esencia de la filosofía*, Losada, Buenos Aires, 2004].

Droysen, G., *Geschichte des Hellenismus*, 2 vols., Leipzig, 1836-1843.

Eraclito, fr. 29, «Diels-Kranz», en *Tutti i frammenti*, ed. de B. Salucci y G. Gilardoni, Le Monnier, Florencia, 1969 [*Heráclito: fragmentos e interpretaciones*, Ardora, Madrid, 2009].

Giovenale, *Satire*, Rizzoli, Milán, 1976 [Juvenal, *Sátiras*, Cátedra, Madrid, 2007].

Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito* [1807], Rusconi, Milán, 1995 [*Fenomenología del espíritu*,

Abada, Madrid, 2010].

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [1832] ed. de G. Lasson, 2 vols. [ed. it. *Lezioni sulla filosofia della religione*, ed. de E. Oberti y G. Borruso, Laterza, Roma-Bari, 1983, vol. II; ed. cast. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Alianza Editorial, Madrid, 1984].

Hegel, G.W.F., «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie» [1842] en Id., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, ed. de P. Garniron y W. Jaeschke, F. Meiner, Hamburgo, 1986.

Hegel, G.W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837, [ed. it. de G. Calogero y C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Florencia, 1967, 4 vols.; ed. cast. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1980].

Heidegger, M., *Essere e tempo* [1927], ed. de P. Chiodi, Longanesi, Milán, 1976 [*Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2018].

Hume, D., *Storia naturale della religione* [1757], Laterza, Roma-Bari, 1999 [*Historia natural de la religión*, Tecnos, Madrid, 2007].

Kant, I., *Critica della ragion pura* [1781-1787], Laterza, Roma-Bari, 2000 [*Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 2013].

Lange, F.A., *Storia del materialismo* [1866] ed. de A. Treves, Monanni, Milán, 1932 [*Historia del materialismo*, Editorial Lautaro, Buenos Aires 1946].

Lattanzio, «De ira dei» 10, 5, ed. de U. Boella en *Divinae institutiones. De opificio Dei. De ira Dei,* Sansoni, Florencia, 1973 [Lactancio, *Instituciones divinas*, Gredos, Madrid, 1990].

Leopardi, G., «Sopra un bassorilievo antico sepolcrale, dove una giovane morta è rappresentata in atto di partire, accomiatandosi dai suoi», ed. de G. Ficara, en *Canti*, Mondadori, Milán, 1987 [«Sobre un antiguo bajorrelieve sepulcral, donde una joven muerta está representada en el momento de partir, despidiéndose de los suyos», en *Cantos*, Cátedra, Madrid, 1998].

Luciano di Samosata, «Vendita di vite all'incanto», 14, ed. de V. Longo, en *Dialoghi di Luciano*, U.T.E.T., Turín, 1995, vol. I [«Subasta de vidas» en *Diálogos*, Planeta, Barcelona, 1988].

Lucrecio, *Il poema della natura*, ed. de P. Parrella, Zanichelli, Bolonia, 1941, 2 vols. [*De la naturaleza de las cosas: poema en seis cantos*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999].

Lucrecio, *De rerum natura* [*De la naturaleza de las cosas*, Cátedra, Madrid, 1983].

Marcuse, H., «On Hedonism», 1938, en W. Schirmacher, *German 20th-Century Philosophy: The Frankfurt School*, Continuum, Nueva York, 2000 [«A propósito de la crítica del hedonismo» en *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1978].

Mill, J.S., *Utilitarismo*, [1863] ed. de M. Musacchio, Cappelli, Bolonia, 1981 [*El utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2014].

Mondolfo, R., *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Le Monnier, Florencia, 1934 [*El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*, Eudeba, Buenos Aires, 1952].

Montaigne, M., *Apologia di Raymond Sebond* [1588], ed. de D. Fusaro y S. Obinu, Bompiani, Milán, 2004 [«Apología de Ramón Sibiuda», en *Ensayos*, Editorial Edaf, Madrid, 1971].

Montaigne M., *Saggi* [1588], ed. de F. Garavini, 2 vols., Adelphi, Milán, 1996 [*Ensayos*, Editorial Edaf, Madrid, 1971].

Moore, G.E., *Principia ethica,* 1903, ed. it. de N. Abbagnano y G. Vattimo, Bompiani, Milán, 1972.

Nietzsche, F., *La gaia scienza* [1882], ed. de G. Colli y F. Masini, Adelphi, Milán, 2001 [*La gaya ciencia*, Tecnos, Madrid, 2016].

Nietzsche, F., «Il viandante e la sua ombra», en *Umano, troppo umano* [1880], ed. de S. Giametta Adelphi, Milán, 1994 [«El caminante y su sombra» en *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid,

1996].

Orazio, «Epistole», ed. de L. Paolicchi, en *Orazio. Tutte le opere*, Salerno Editrice, Roma, 1993 [Horacio, «Epístolas» en *Obras completas*, Planeta, Barcelona, 1986].

Paratore, E., *La letteratura latina dell'età repubblicana e augustea*, Sansoni-Accademia, Florencia-Milán, 1969.

Pareyson, L., *Ontologia della libertà*, ed. de G. Riconda y G. Vattimo, Einaudi, Turín, 2000.

Pascal, B., *Pensieri*, ed. de A. Bausola, Bompiani, Milán, 2003 [*Pensamientos*, Ediciones Rialp, Madrid, 2014].

Pater, W.H., *Mario l'epicureo* [1885], Rizzoli, Milán, 2001 [*Mario el epicúreo*, Valdemar, Madrid, 2006].

Platone, «Fedone», ed. de G. Reale, en *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milán, 2000 [Platón, «Fedón», en *Obras completas*, Anthropos, Madrid, 1996].

Plutarco, *Moralia*, ed. de G. Pisani, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1989 [*Moralia*, Grupo Editorial 33, Málaga, 2010].

Reale, G., *Storia della filosofia greca e romana*, vol. V, *Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*, Bompiani, Milán, 2004 [*Historia de la filosofía: De la Antigüedad a la Edad Media. Filosofía antigua-pagana*, Herder, Barcelona, 2010].

Robertson Smith, W., *The Religion of the Semites* (Burnett Lectures, 1888-1889), Edimburgo, 1889.

Rohls, J., *Geschichte der Ethik*, 1991 [*Storia dell'etica*, Il Mulino, Bolonia, 1995].

Ronconi, A., *Da Lucrezio a Tacito*, Vallecchi, Florencia, 1968.

Sartre, J.P., *L'essere e il nulla* [1943], Il Saggiatore, Milán, 2002 [*El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Alianza Editorial, Madrid, 1984].

Schopenhauer, A., *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* [1813], ed. de A. Vigorelli Guerini, Milán, 1990 [*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Gredos, Madrid, 1998].

Seneca, «Lettere a Lucilio», ed. de G. Reale en *Seneca. Tutte le opere*, Bompiani, Milán, 2000 [Séneca, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1961].

Sesto Empirico, *Contro i matematici*, ed. de A. Russo, Laterza, Roma-Bari, 1972 [Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, Madrid, Gredos, 2012].

Shakespeare, W., *Amleto*, Rizzoli, Milán, 2003 [*Hamlet,* Alianza Editorial, Madrid, 2011].

Spinoza, B., *Etica dimostrata con Metodo Geometrico* [1677], ed. de E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 2002 [*Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000].

Voltaire, «Candido o l'ottimismo», en Voltaire, *Tutti i romanzi e i racconti* [1759], Newton & Compton, Roma, 1995 [*Cándido o el optimismo*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001].

Weber, M., *La scienza come professione* [1917], ed. de P. Volonté Rusconi, Milán, 1997 [*La ciencia como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001].

Obras de Epicuro

Solo unas pocas obras del autor han llegado hasta nosotros en su totalidad; sim embargo, se conocen extensos fragmentos. Damos sus títulos en latín y español:

Epistula ad Herodotum (en Diógenes Laercio, libro X) [*Carta a Heródoto*, Alianza, Madrid, 2007].

Epistula ad Pythoclem (en Diógenes Laercio, libro X) [«Carta a Pitocles», en *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 1995].

Epistula ad Menoeceum (en Diógenes Laercio, libro X) [*Carta a Meneceo. Sobre la vida feliz*, Diálogo, Valencia, 2009].

Ratae sententiae (en Diógenes Laercio, libro X).

Vaticanae Sententiae (en K. Wotke, «Epikurische Spruchsammlung», en *Wiener Studien*, 10 [1888]);

[«Sentencias vaticanas», en *Obras completas*, Cátedra, Madrid, 1995].

Testamentum (en Bailey, cfr. *infra*).

Fragmenta (en Bailey, cfr. *infra*).

Información amplia y detallada sobre el estado de la cuestión de las ediciones de los textos de Epicuro se puede encontrar en la edición de las obras del autor a cargo de G. Arrighetti, *Epicuro*, *Opere*, Einaudi, Turín, 1973, pp. XV-XXVI, a la que remitimos al lector. En cualquier caso, téngase en cuenta que la edición básica de las obras, fragmentos y testimonios relativos a Epicuro, cuya paginación se indica convencionalmente, es la de H. Usener, *Epicurea*, Teubner, Leipzig, 1887; reimpresiones anastáticas, Roma, 1963 y Stuggart 1966; tr. it. de I. Ramelli, *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, textos en griego y latín, presentación de G. Reale, Bompiani, Milán, 2002. La obra original de Usener carece obviamente de los textos y fragmentos descubiertos después de su publicación, en este caso remitimos a Arrighetti, *op. cit.*, así como a las obras editoriales de C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains. With Short Critical Apparatus, Translation and Notes*, Clarendon Press, Oxford, 1926; reimpresiones anastáticas, Hildesheim y Olms, 1970; y S. Laursen, «The later parts of Epicurus», en *Cronache Ercolanesi*, 27 (1997), pp. 5-83. Una edición italiana completa de todas las obras de Epicuro es también la de M. Isnardi Parente, *Opere di Epicuro*, U.T.E.T., Turín, 1974. Por lo que atañe a las obras de Epicuro, señalamos también: *Scritti morali* (a cargo de C. Diano), Rizzoli, Milán, 1987; y *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, tr. it. de E. Bignone, Laterza, Roma-Bari, 1994.

Estudios sobre el pensamiento de Epicuro y su fortuna

Adorno, F., «Fisica epicurea, fisica platonica e fisica aristotelica», en *Elenchos* 4, 1983, pp. 207-233.

Alberti, A., *Sensazione e realtà: Epicuro e Gassendi*, L.S. Olschki, Florencia, 1988.

Alfieri, V.E., *Atomos Idea*, Le Monnier, Florencia, 1953.

Amerio, R., «L'epicureismo e il bene», *Filosofia*, 4, Turín, 1953, pp. 227-254.

Annas, J., *Hellenistic philosophy of mind,* University of California Press, Berkeley, 1992.

Arrighetti, G., «Sul valore di ἐπιλογίζομαι, ἐπιλόγισις nel sistema di Epicuro», en *La parola del passato*, 7, 1952.

Arrighetti, G., «Philia e physiologia: I fondamenti dell'amicizia epicurea», en *Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici*», 1: 49-63, 1978.

Asmis, E., *Epicurus' scientific method*, Cornell University Press, Ithaca, 1984.

Barigazzi, A., «Stoicismo ed Epicureismo nell'età imperiale», en *Storia della filosofia*, dirigida por M. Dal Pra, Vallardi, Milán, 1975, vol. IV, caps. III, IV, XI.

Bartling, H.-M., *Epikur: Theorie der Lebenskunst*, 1994.

Bayley, C., *The greek atomists and Epicurus*, 1928.

Bignone, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., La Nuova Italia, Florencia, 1936, p. 40.

Bollack, J. y A. Laks, A., *Études sur l'épicurisme antique*, 1976.

Bonelli, G., *Aporie etiche in Epicuro*, 1979.

Boyancé, P., *Lucrèce et l'épicureisme*, 1963; tr. it. *Lucrezio e l'epicureismo*, Paideia, Brescia, 1970.

Brescia, C., *Ricerche sulla lingua e sullo stile di Epicuro*, Libreria Scientifica Editrice, Nápoles, 1956.

Brun, J., *L'épicurisme*, 1993, 1981; tr. it. *Epicuro*, Xenia, Milán, 1996.

Brunschwig, J., *Études sur les philosophies hellénistiques: épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, 1995.

Brunschwig, J., *Epicure et le problème du langage privé,* 1977.

Cambiano, G., «L'atomismo antico», *Quaderni di Storia* 23: 5-17, 1997, pp. 5-17.

Capasso, M., *Comunità senza rivolte. Quattro saggi sull'epicureismo*, Bibliopolis, Nápoles, 1987.

Cappiello, I., *La filosofia naturale di Epicuro*, Liguori, Nápoles, 1968.

Clay, D., *Lucretius and Epicurus*, Ithaca, Nueva York, 1983.

Clay, D., *Paradosis and survival: three chapters in the history of Epicurean Philosophy*, 1998.

Diano, C., «La psicologia di Epicuro e la teoria delle passioni», *Giornale critico della filosofia italiana*, VII, 1939 - X 1942 (recopilado después en *Scritti epicurei*, Olschki, Florencia, 1974, pp. 129-280).

Di Vona, P., *Per una storia dell'epicureismo*, «La Parola del Passato» 34, 1979, pp. 313-320.

Fallot, J., *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Epicure*, 1951 [ed. it. de S. Timpanaro, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro,* Einaudi, Turín, 1977].

Farrington, B., *Che cosa ha veramente detto Epicuro*, Ubaldini, Roma, 1967.

Festugière, A.-J., *Epicuro e i suoi dèi* [1946], Morcelliana, Brescia, 1952 [«Epicuro y sus dioses» en *Cuadernos*, 16, Eudeba, Buenos Aires, 1979].

Freymuth, G., *Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie*, 1953.

Frischer, B., *The Sculpted word: epicureanism and philosophical recruitment in ancient Greece*, 1982.

Furley, D., *Two Studies in the Greek Atomists: Indivisible magnitudes. Aristotle and Epicurus on voluntary action*, 1967.

Gemelli, B., «L'amicizia in Epicuro», *Sandalion* 1: 59–72, 1978.

Giannantoni, G., «Il piacere cinetico nell'etica epicurea», *Elenchos* 4, 1984, pp. 25-44.

Giannantoni, G. y Gigante, M. (a cargo de), *Epicureísmo griego y romano. Actas del Congreso internacional (Nápoles, 19-26 de mayo de 1993)*, Bibliopolis, Nápoles, 1996, 3 vols.

Gigante, M., *Scetticismo e epicureismo*, Bibliopolis, Nápoles, 1981.

Gigante, M., *Cinismo e epicureismo*, Bibliopolis, Nápoles, 1987.

Goldschmidt, V., *La doctrine d'Epicure et le droit*, 1977.

Gordon D.R. y Suits, D.B., *Epicurus: his continuing influence and contemporary relevance*, 2003.

Grilli, A., *La posizione di Aristotele, Epicuro e Posidonio nei confronti della storia della civiltà*, U. Hoepli, Milán, 1953.

Guyau, J.-M., *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Alcan, París, 1878 [*La moral de Epicuro y sus relaciones con las doctrinas contemporáneas*, Americalee, Buenos Aires, 1943].

Hibler, R.W., *Happiness through tranquillity: the school of Epicurus*, University Press of America, Lanham, 1984.

Hossenfelder, M., *Epikur*, C. H. Beck, Múnich, 1991.

Innocenti, P., *Epicuro*, La Nuova Italia, Florencia, 1975.

Isnardi Parente, M. «L'epicureismo» en *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia, 1976, vol. I, pp. 359-399.

Isnardi Parente, M., «La dottrina di Epicuro e il "carattere pratico" della filosofia ellenistica», *RSF* 33, 1978, pp. 3-29.

Jones, H., *The Epicurean Tradition*, 1989 [*La tradizione Epicurea. Atomismo e materialismo dall'Antichità all'Età Moderna*, ECIG, Génova, 1999].

Kimmich, D., *Epikureische Aufklärungen: Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993.

Kleve, K., *Gnosis Theon, Die Lehre von der naturlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, Universitetsforlaget, Osloae, 1963.

Koen, A., *Atoms, pleasure, virtue: the Philosophy of Epicurus*, P. Lang, Nueva York-Berna-París, 1995.

Krämer, H.J., *Platonismus und hellenistische Philosophie*, De Gruyter, Berlín, 1971.

Krüger, G., *Epikur und die Stoa über das Glück*, C.F. Müller, Heidelberg, 1998.

Lemke, D., *Die Theologie Epikurs: versuch einer Rekonstruktion*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Múnich, 1973.

Lévy, C., *Les philosophies hellénistiques*, 1997 [*Le filosofie ellenistiche*, Einaudi, Turín, 2002].

Long, A.A., *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei, scettici* [1986], Il Mulino, Bolonia, 1991 [*La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*, Alianza, Madrid, 1987].

Longo Auricchio, F., «La scuola di Epicuro», *CErc.* 8, Nápoles, 1978, pp. 21-37.

Manolidis, G., *Die Rolle der Physiologie in der Philosophie Epikurs*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1987.

Markovits, F., *Marx dans le jardin d'Épicure*, Éd. de Minuit, París, 1974.

Marx, K., *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro,* [1841], ed. de Diego Fusaro, Bompiani, Milán, 2004 [*Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Ayuso, Madrid, 1971].

Mauthner, F., *Der Atheismus und seine geschichte im Abenlande*, 1920, vol. I, «Epicuro e Lucrezio», Olms, 1985, pp. 119-141.

Merlan, Ph., *Studies in Epicurus and Aristotle*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1960.

Milanese, G., *Lucida carmina: comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio, Vita e pensiero*, Milán, 1989.

Mitsis, P., *Epicurus'Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Cornell University Press, Ithaca, 1988.

Mondolfo, R., *La coscienza morale da Omero a Epicuro*, Ricciardi, Milán-Nápoles, 1960.

Morel, P. M., *Atome et nécessité: Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Presses Universitaires de France, París, 2000.

Müller, R., *Anthropologie und Ethik in der epikureischen Philosophie,* Akademie-Verlag, Berlín, 1987.

Natorp, P., *Forschung zur Geschichte des Erkenntinsproblem im Alterum*, 1884.

Obbink, D., «The Atheism of Epicurus», *GRBS* 30, 1989, pp. 187-223.

Otto, W.F., *Epicuro, Edizioni all'insegna del Veltro,* Parma, 2001.

Paganini, G. y Tortarolo, E., *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Polititik vom Humanismus bis zur Aufklärung,* Frommann-Holzboog, Stuggart-Bad Cannstatt, 2004.

Parenti, M.I., *La filosofia dell'Ellenismo*, Loescher, Turín, 1977.

Pesce, D., «Sulla dottrina del piacere in Epicuro», en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXXIV, 1982, 1, pp. 3-26.

Pesce, D., *Introduzione a Epicuro,* Laterza, Roma-Bari, 1990.

Philippson, R., *Studien zu Epikur und den Epikureern*, im Anschluss an W. Schmid herausgegeben von C. J. Classen, Hildesheim, G. Olms, 1983.

Preuss, P., *Epicurean Ethics: Katastematic Hedonism*, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1994.

Reale, G., *Storia della filosofia greca e romana*, vol. V, *Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*, Bompiani, Milán, 2004 [*Historia de la filosofía: De la Antigüedad a la Edad Media. Filosofía antigua-pagana*, Herder, Barcelona, 2010].

Rist, J., *Epicurus: An Introduction*, 1972; ed. it. *Introduzione a Epicuro*, Mursia, Milán, 1978.

Rodis-Lewis, G., *Épicure et son école*, Gallimard, París, 1993.

Rodríguez Donís, M., *El Materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Universidad, Sevilla, 1989.

Ronconi, A., «Appunti di estetica epicurea», en *Miscellanea Rostagni*, Turín, 1963, pp. 7-25.

Rostagni, A., *Storia della letteratura latina*, U.T.E.T., Turín, 1949, 3 vols.

Salem, J., *Tel un dieu parmi les hommes. L'Éthique d'Épicure*, Librairie philosophique J. Vrin, París, 1989.

Salem, J., *Démocrite. Épicure. Lucrèce. La vérité du minuscule*, Encre Marine, La Versanne, 2000.

Sambursky, S., *Il mondo fisico dei Greci* [1956], Feltrinelli, Milán, 1983 [*El mundo físico de los griegos*,

Alianza Editorial, Madrid, 2011].

Schmid, W.P., *Epikurs Kritik der platonischen Elementenlehre*, O. Harrassowitz, Leipzig, 1936.

Schmid, W.P., «Epikur», en *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1962 [*Epicuro e l'epicureismo cristiano*, ed. de I. Ronca Paideia, Brescia, 1984].

Serres, M., *Lucrezio e l'origine della fisica* [1977], Sellerio di Giorgianni, Palermo, 1980 [*El nacimiento de la física en el texto de Lucreci*o, Pre-Textos, Valencia, 1994].

Sharples, R.W., *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Routledge, Londres-Nueva York, 1996.

Silvestre, M.L., *Democrito ed Epicuro. Il senso di una polemica*, Loffredo, Nápoles, 1985.

Strozier, R., *Epicurus and Hellenistic Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1985.

Taylor, A.E., *Epicurus*, Constable and Company Ltd, Londres, 1911.

Warren, J., *Epicurus and Democritean ethics: an archaeology of ataraxia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Warren, J., *Facing Death: Epicurus And His Critics*, Oxford University Press, Londres, 2004.

De Witt, N.W., *Epicurus and his Philosophy*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1954.

De Witt, N.W., *St. Paul and Epicurus*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1954.

Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, O. R. Reisland, Leipzig, 1921 [*Fundamentos de la filosofía griega*, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 1968].

Nota bio-bibliográfica

Diego Fusaro (Turín, 1983) enseña Historia de la Filosofía en el Instituto de Altos Estudios Estratégicos y Políticos (IASSP) de Milán, donde desempeña también el cargo de Director Científico. Se licenció en Historia de la Filosofía en Turín y, en 2011, consiguió el doctorado en Filosofía de la Historia en la Universidad Vita-Salute San Raffaele de Milán defendiendo su tesis sobre Reinhart Koselleck. Ha llevado a cabo actividades de investigación en la Universidad de Bielefeld, en Alemania. Es un atento estudioso de la Filosofía de la Historia y las estructuras de la temporalidad histórica, con especial atención por el pensamiento de Fichte, Hegel, Marx, Gentile y Gramsci, así como por la Historia de los Conceptos alemana. Se considera un discípulo independiente de Hegel y Marx.

Es responsable del proyecto internet «La filosofía y sus héroes» (www.filosofico.net). Además, codirige la colección «Biblioteca di Filosofia della Storia» de la editorial *Mimesis* y la revista filosófica «Koinè». Desde 2008 hasta 2012 fue secretario editorial de las colecciones de «Historia de la Filosofía» de Bompiani dirigidas por Giovanni Reale («Il pensiero occidentale» y «Testi a fronte»). En 2017 fundó la asociación y la revista *Interesse Nazionale* (www.interessenazionale.net).

De su ya extensa producción escrita cabe destacar los libros *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario* (2009), *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita* (2010), *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo* (2012), *Coraggio* (2012), *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile* (2013), *Il futuro è nostro. Filosofia dell'azione* (2014), *Antonio Gramsci. La passione di essere nel mondo* (2015), *Pensare altrimenti. Filosofia del dissenso* (2017), *Storia e coscienza del precariato. Servi e signori della globalizzazione* (2018), *Il nuovo ordine erotico. Elogio dell'amore e della famiglia* (2018), *Marx idealista. Per una lettura eretica del materialismo storico* (2018), *Glebalizzazione. La lotta di classe al tempo del populismo* (2019) *Difendere chi siamo. Le ragioni dell'identità*

italiana (2020), *Caro Epicuro. Lettere sui grandi temi della vita e della filosofia* (2020), *Bentornato Gramsci. Undici tesi di filosofia della prassi* (2021).

En español: *Idealismo o barbarie. Por una filosofía de la acción* (Trotta, 2018), *Antonio Gramsci. La pasión de estar en el mundo* (Siglo XXI, 2018), *Globalización infeliz. Once tesis filosóficas sobre el devenir mundo del mercado* (Tirant lo Blanch, 2019), *La sociedad abierta. Condena turbomundialista contra los pueblos* (Eas, 2020), *Historia y conciencia del precariado. Siervos y señores de la globalización*, (Alianza, 2020).

El Viejo Topo publicó: *Europa y capitalismo: para reabrir el futuro* (2015), *Todavía Marx: el espectro que retorna* (2017), *Filosofía y esperanza. Ernst Bloch y Karl Löwith, intérpretes de Marx* (2018), *Marx y el atomismo griego. Las raíces del materialismo histórico* (2018), *Marx idealista. Para una lectura herética del materialismo histórico* (2020)

Es colaborador habitual de los diarios *La Stampa*, *Il Fatto Quotidiano* y *Affari italiani*.